نحو مفهوم إنساني

- للإنسان
- للوجود
- للمطلق

رؤية فلسفية

بقلم

الدكتور نظمي لوقا

مكتبة غريب

١ ، ٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

اهداءات ٢٠٠٢
أ/حسين كامل السيد بك فهمى
الاسكندرية

بيان من المؤلف

تنازل المؤلف عن جميع حقوقه المادية فى هذه الطبعة من هذا الكتاب مقابل تعهد الناشر أن يجعل ثمنه أقل ما يمكن ، تيسيراً على طلاب المعرفة



إلى السـائرين فى الظلمة

ومن يلوح لهم — من أنفسهم ! — فجر جديد . . .



مقدمة جادة

إلى قارىء جاد

ماذا يريد هذا الكتاب أن يقول للناس ؟

إنه لايريد شيئاً أكثر من النظر إلى الإنسان وعالمه نظرة بسيطة متجردة عن الهوى ، ولكنها محددة الخصائص والمعالم ، واضحة المدى .

وبدهى أنه لايمكن لإنسان أن ينظر إلى أى شىء من الأشياء إلا بنظرة إنسانية ، لأنه إنسان ، ولأن نظرته بالضرورة لامفر من أن تكون نظرة إنسان .

فلو فرضنا أننى لم أكن ذلك الفرد من أفراد الجنس البشرى ، وكنت عصفوراً — مثلا — لكانت نظرتى إلى الإنسان نظرة غير إنسانية ، بل لكانت رؤيتى إياه رؤية طائر بطبيعة الحال . ولو كنت سمكة — مثلا — لكانت رؤيتى أى شىء — بما فى ذلك رؤيتى العالم والناس — رؤية سمكية . ولكان عالمى فى هذه

الحالة ليس عالم الإنسان ، بل عالم السمكة . وهو بطبيعة الحال شيء غير عالم الإنسان .

نحين نحدد الرؤية التي نسعى إليها في هذا الكتاب بأنها رؤية إنسانية ، لا نرمى إلى التعبير عن شيء هو تحصيل حاصل - شأن كل البدهيات — بل نرمى إلى تحديد خصائص منهجنا ، وتحديد الغاية التي نسعى للوصول إليها . ونرمى أيضاً من وراء ذلك إلى التنبيه إلى قيمتها المحدودة ، فلا نطلب منها مالا طاقة لها به ، ولا نعزو إليها مالا تدعيه من القدرات .

وإذا كنا قد قلنا إن رؤية الطائر ، أو رؤية العنزة ، أو رؤية السمكة ، أو رؤية الثعبان ، أو رؤية السلحفاة ، تختلف كل منها عن الأخرى ، وتختلف عن رؤية الإنسان . فإننا نقول ، للسبب نفسه ، إن أى كائن قد يكون أرقى —فرضا — من الإنسان ، لابد أن تكون رؤيته مختلفة عن الرؤية الإنسانية بطبيعة الحال . وليس القول بأنها رؤية « أرقى » بجاعلها مما يدخل فى نطاق الرؤية الإنسانية .

وقد يختلف الناس حول ما هو أرقى وما هو أقل من المستوى الإنسانى للادراك ، والحكم على الأشياء . وبسبب إختلافهم هذا

لا يمكن إلزام المخالف بالرجوع عن رأيه إلا ببراهين لها أساس مما يسلم به ولا يخالف فيه ولا ينكره . وما يسلم به ولا ينكره هو معايير إدراكه الإنسانى المجرد .

فالرؤية الإنسانية المحض هى إذن الأرض المشتركة التى يقف عليها كافة الناس ، بلا اختلاف ، ومنها إذن ينبغى أن يكون الانطلاق إلى البحث فى كل ما يتصل بالإنسان .

وطبيعى أننا حين ننظر من منظور إنسانى ، فكل ما يتراءى فى هذا المنظور فهو إنسانى منسوب إلى الإنسان بالضرورة . فلو نظرنا إلى أشياء محسوسة ، وإذا تصورنا مفهوماً للكون محسوساً او غير محسوس — حتى لو كان متخيلا — فهذا الكون الذى نراه برؤية إنسانية هو كون الإنسان أو عالم الإنسان — مهما تجاوز مداه الإنسان — لأنه العالم كما يراه الإنسان ، وكما يدركه — أو حتى يخاله — الإنسان ، وعلى نحو ما يدخل فى نطاق رؤيته من منظوره ، وطبقا لتلك الرؤية .

وبعبارة أخرى :

إن الرؤية الإنسانية محدودة بالضرورة بتكوين الإنسان وقدراته . ومنبعها من الإنسان نفسه ، بصرف النظر عن أى شىء

خارجه. والإنسان، بطبيعة الحال، لا يرى إلا بعينه هو، ولا ينبغى أن تقوم حصيلة رؤيته إلا على ما تبصره عينه هو، بدون تدخل من عين أى مصدر آخر، أرقى منه كان هذا المصدر أو أدنى.

بهذا تكون النظرة إنسانية محضاة. والتحرز هنا واجب، كى نضمن للرؤية أن تكون إنسانية خالصة، أى ليس فيها شىء من خارج الإنسان. ولكن موضوع هذه الرؤية، ومداها، وأبعادها، لا تقتصر على دخيلة الإنسان، بل نترك ذلك حراً غير مقيد، فيجاوز الإنسان ما استطاع أن يجاوزه، بغير حرج، بشرط واحد، ألا وهو أن تكون هذه الرؤية الإنسانية واضحة متميزة محققة.

فالمنطلق — أو المنبع — فى هذه الرؤية الإنسانية يتحاشى كل ما هو خارج الإنسان. أما المدى فلا يتحاشى شيئاً ولا يتحرج من شىء ولا يحجم عن شىء.

والأمر فى هذه الرؤية الفلسفية شبيه تماما بالرؤية العينية. ترى بعينك أنت لا بعين سواك، ولكن ما تراه بعينك أيا كان بعده واختلافه عنك، فهو رؤيتك المشروعة بغير انتقاص منها.

وبهذا المنهج تكون الرؤية الانسانية الخالصة ملزمة للانسان :

لكل إنسان ، ولأى إنسان ، ولا تكون محل خلاف حول مشروعية منبعها أومنطلقها . وكذلك مداها لايكون محل خلاف. أو هكذا ينبغى . . .

وليس الأمر هكذا إذا كانت الرؤية غير إنسانية ، فهناك من يأخذ بها ، وهناك من يرفضها .

ولا تدعى هذه الرؤية الانسانية الخالصة لنفسها قيمة مطلقة ، بل تلتزم فى ذلك حدودها الفعلية لا تتجاوزها ، ولا تصبو إلى تجاوزها بحال من الأحوال .

فلقائل أن يقول إن الرؤية الانسانية لا يقين لنا بأنها ترى حقائق الأشياء ، وإنما هى بنت مكوناتها الذاتية . فالرؤية الانسانية بحسبها أنها الرؤية الانسانية ، وأنها دون غيرها المتاحة للانسان ، وليس لها إلى غير ذلك طموح . وإن كان لمن شاء أن يأسى على ذلك ما شاء أن يأسى ، ولست أرى لذلك جدوى ، فلا حيلة للانسان فيما هو فيه على كل حال .

وقصارانا أن نعرف أنفسنا بصدق وتدقيق ، وأن نعرف عالمنا على النحو المتاح لنا ، وأن ندرك آماد هذا العالم وأبعاده . ولاعلينا أن يكون ثمة منظور غير منظورنا ، يتراءى فيه العالم على غير ما يتراءى

لنا . فتلك رؤية غريبة عنا ، وذلك عالم غير عالمنا .

* * *

أما وقد عرفنا من أين نبدأ ، وإلى أى شىء نسعى ، فلنر الآن « كيف » نبدأ ، وكيف يكون مسعانا ، لنكفل لرؤيتنا الانسانية نقاءها الانسانى .

نقطة البداية هى الانسان ، ولا شىء غير الانسان . ولكن كيف نمضى إلى غايتنا التى ننشدها ؟

وبعبارة أخرى :

إذا كان الانسان هو القضية ، فما هو منهج بحث هذه القضية ؟

إن أول غاية لنا هى الوصول إلى مفهوم إنسانى للانسان . أى نصل إلى تحديد المعنى الدقيق للانسان ، والمعنى الدقيق هو المعنى المميز ، الذى لا يختلط بغيره من معانى الكائنات .

قد يكون كائن ما ذا صفات وأنشطة مشتركة بينه وبين كائنات أخرى . وفى هذه الحالة لا تكون تلك الصفات المشاعة أو المشتركة هى مفهوم ذلك الكائن بالذات ، لأنها لا تفرده

ولا تميزه عن غيره . ولذا يجب البحث بين صفاته وأنشطته عما يتفرد به عن تلك الكائنات التى يشترك معها فى صفاته الأخرى ، فتكون هذه الصفات والأنشطة المميزة له هى قوام مفهومه .

فإذا بحثنا مثلا عن المفهوم المميز للحيوان ، وجدنا أنه يتغذى وينمو . ووجدنا فى الوقت نفسه أن هناك كائنات غير حيوانية تتغذى وتنمو أيضاً ، وهذه الكائنات هى النباتات . فنعرف على الفور أن التغذى والنمو ليسا المفهوم المميز للحيوان ، لأن ذلك وحده لا يفرق بينه وبين كائنات أخرى ليست حيوانات . فنبحث عن صفة تفرده من النبات ، إلى أن نجدها ، فتكون هى قوام مفهومه الخاص به المميز له حقا .

ولكن هذا المفهوم المميز للحيوان ليس مفهوما حيوانيا . كما أن المفهوم المميز للنبات ليس مفهوما نباتيا ، لأنه ليس رؤية حيوانية للحيوان ، ولا رؤية نباتيه للنبات ، بل هو رؤية إنسانية للحيوان والنبات : رؤية بمنظور إنسانى ، وإن كان موضوعها غير إنسانى .

كذلك ، حين نبحث عن مفهوم مميز للانسان ، من منظورنا ، أى بإدراكنا الإنسانى ، يأتى هذا المفهوم إنسانيا . وكونه إنسانيا يتضمن تحديد قيمته الحقيقية ، ويتضمن الحرص والاصدار على تحديد

هذه القيمة والتمسك بها . فلو فرضنا أن هنا كائناً غير إنسانى — ولو كان هذا الكائن أرقى ، فرضاً ، من الانسان — وأدلى للانسان بمفهوم مميز للانسان ، لكان ذلك المفهوم للانسان غير إنسانى ، لأن مصدره غير الإنسان ، وإن كان موضوعه هو الانسان .

ولكان غير ملزم لبنى الإنسان كافة ، بل لمن يقبله طواعية فحسب ، فمن حق أى امرىء منهم أن يرفض التسليم بمالا ينبع من وجوده بما هو إنسان ، لأنه يراه شيئاً غريباً عنه ، مقحماً عليه من خارجه ، بصرف النظر عن كنه هذا المصدر الخارجى .

بل أذهب إلى ما هو أكثر من هذا : فأقول إن الإنسان الذى يقبل أو يعترف أو يسلم بما يأتيه من مصدر خارج طبيعته الخاصة أو وجوده الخاص ، إنما تعتمد قيمة هذا الذى أتاه من الخارج على تسليمه هو به كإنسان ، وهذا التسليم فعل إنسانى محض ، لايمكن أن يفرض على المرء برغمه ، بل يتم برضاه حتما . وهذا الاقرار أو الرضا فعل إنسانى قطعاً ، مائة فى المائة .

ويرد على خاطرى أن ما يرد على المرء من خارجه ، وتوقفه على قبول المرء إياه أو رفضه ، أشبه — على المستوى الحسى أوالمادى —

بما يرد على جسم الإنسان من مواد الطعام الغريبة عن هذا الجسم ، ذلك أن أهميتها وقيمتها تتوقفان على تقبل جهازه الهضمى لها ، فما لم يتقبله منه لفظه ، ولا تكون له آثار فى نمو هذا الجسم البشرى وطاقته وأداء وظائفه .

فالزمام — إذن — فى كل موقف إنسانى فى يد الإنسان وطبيعته الخاصة بما هو إنسان، حتى فيما يتعلق بما يرد عليه من الخارج ، معنويا كان أو ماديا . . بحيث لا يؤثر فيه ما هو خارجه إلا بحسب طبيعته الخاصة ذاتها ، أى بحسب تكوينه أو مفهومه المميز له عن سائر الكائنات .

فنقطة البداية إذن فى كل ما يتصل بالانسان لا مناص من أن تكون هى مفهومه الإنسانى ، لأن كل ما يرد على ذلك المفهوم — فرضا — من خارجه لا يؤثر فيه إلا بتقبله إياه ، أى بتحوله إلى المستوى الانسانى، كما يحول الهضم المواد المباينة الغريبة للجسم إلى مواد مجانسة له، وإلا نعدم تأثيرها وتلاشت أهميتها ، وأصبحت فى حكم غير الموجودة بالنسبة له

ويترتب على هذا أن مفهوم الإنسان يجب، كى يكون مفهوما إنسانيا ، أن يستفاد بالملاحظة لواقعه كما يتبدى هذا الواقع فى أنشطته

ولا مناص من أن تكون هذه الملاحظة موضوعية ، أى مجردة من كل رأى مسبق ، فتكون على نحو ما نلاحظ دورات الأفلاك . والتجارب التى تجرى فى المعامل .

واستبعاد الآراء المسبقة هو بعينه استبعاد كل ما هو غريب عن الملاحظة المجردة للواقع . لأن هذه الملاحظة هى الأداة الأولى للمعرفة الإنسانية . أما الآراء السابقة عليها فعلى أى أساس يمكن قبولها ، وهى تتضمن سلفا ما نريد البحث عنه ، فكأن هذه الآراء المسبقة تلغى جدوى البحث وتجهضه ، وتؤدى إلى جعل رؤيتنا للانسان مستعارة من منظور خارج الإنسان ، وهذا المنظور — أيا كان مصدره — يجب أن يكون مقياس قبوله أو رفضه إنسانيا . وإلا لم يكن ملزما لأحد من بنى الانسان ، ولم يكن قبول فئة منهم لمضمونه حجة على من يرفضونه . إذ من أين تأتى الحجة الملزمة ، إن لم تقم على المعيار المشترك بين الموافق والمخالف . وهذا المعيار هو الفهم الانسانى المجرد المحض . وهذا الفهم الانسانى المجرد المحض يقوم أول ما يقوم على الملاحظة الموضوعية .

وهكذا لا نجد أمامنا بديلا ، للبداية فى معرفة الانسان ، إلا تلك البداية الانسانية المحض ، وهى الملاحظة الموضوعية ، لأنها

المنفذ الوحيد المتاح لنا كى نعرف ما هو الانسان ، وما هى معايير الخطأ والصواب والتصديق لديه .

فالملاحظة الانسانية إذن هى المنطلق الذى لابديل له كى يكون مفهوم الانسان إنسانيا خالصا ، لكى تأتى ثمرات الفهم إنسانية خالصة . فالثمرة رهن بشجرتها التى أنتجتها ، والشجرة رهن بالبذرة التى أنبتتها . وعلينا — إذا أردنا أن نضمن سلامة فهمنا من حيث هو إنسانى ، وصواب مفهومنا من حيث هو إنسانى - أن ننطلق من داخل الفهم لامن خارجه ، وأن نرفض كل مسلمة ليست ثمرة الفهم وملاحظته الخاصة به .

ويجب ألا يغيب عن أذهاننا أن الآراء المسبقة ، أو المسلمات المفروضة على الفهم إبتداء ، أمور غريبة عن طبيعته الخاصة ، فهى لذلك فى وضع مقلوب : فالوضع الطبيعى أن هذه الحقائق يجب أن تكون النتيجة الختامية للملاحظة ، لا أن تكون مبتدأ ومنطلقا للملاحظة ، فهى الثمرة وليست البذرة من عملية الفهم أو البحث عن المفهوم . وإن كانت الثمرة - على نحو مايجرى فى زراعة النبات - تصلح ، بعد الحصول عليها بطريقة طبيعية ، أن تغدو بذرة صحيحة للاستنبات : لأن البذرة فى هذه الحالة ليست مفروضة من

الخارج ، بل هى نتاج طبيعى ثابت الشرعية .

ولا يكون المفهوم الإنسانى على هذا النحو شيئاً سوى الالتزام بمنهج إنسانى محض ، من البداية إلى المنتهى .

ولعلنا أسرفنا بعض الشيء فى التأكيد على إنسانية هذا المنهج منذ البداية ، لأن ثمة مناهج أخرى ليست بداياتها أو منطلقاتها إنسانية ، بل هى مسلمات يقبلها من يقبلونها بغير برهان . والبرهان هو الدعامة الإنسانيه التى تمنح أى رأى — أو بذرة رأى — جــواز المرور ، وتطبعه بالطابع الإنسانى المميز . وبذلك تظل المسلمات المقبولة إبتداء — بغـــير برهان عليها أو فحص لهـا وامتحان بالملاحظة الانسـانية والفهم الانسانى — أشياء غـير إنسانية ، ولا ينفي هـــذه الصفة عنها أنها قد تـكون « فوق الانسانية » .

وهذه المسلمات اللا إنسـانية قابلة أن تـكون منطلقا ، وبذرة ، ومثار إنتاج (قد يكون غزيراً ضخماً) فى فـكر الانسان ، ولـكن إنتاجه يأتى غير إنسانى .

وهذا طريق لا اعتراض لنا — إطلاقاً — على حرية السائرين فيه ، ولـكن الذى يعنينا أن نقوله إنه مخالف تمام المخالفة للطريق

الانسانى المحض ، الذى لا يملك إنسان أن يشذ عنه ، وهو طريق الرؤية الفلسفية الانسانية . لأن الطريق الآخر طريق إختيارى غير ملزم للكافة ، ويخلو من حجة ملزمة للمخالف له .

و « الفلسفه التعبيرية » ـ وهى التى ننادى بها ـ رؤية إنسانية محض ، مبدؤها الأول ملاحظة واقع الانسان .

وهذه الملاحظة موضوعية بالضرورة ، لأن الموضوعية هى الضمان الأوفى للنزاهة والاستدلال الحيادى .

فماذا نعني بموضوعية الملاحظة ؟

نعنى بالموضوعية أن نلاحظ الموضوع بغير مسلمات أو آراء مسبقة من أى نوع ، على نحو ما أوضحنا آنفا . وأن نلتزم بما تقدمه لنا هذه الملاحظة بغير تحفظات ، فلا ننقص مما تقدمه لنا شيئاً ، ولا نتجاوز ما تقدمه لنا . بل نتتبع معطيات واقع الانسان عن طريق تلك الملاحظة بدقة . ذلك أن الثمار الطبيعية لعملية الملاحظة ـ أى نتائجها ـ تفرض نفسها بنفسها ، فهى حائزة ـ بسبب طريقة إنتاجها ـ لكل أركان الشرعية الانسانية . وليس من حق المرء أن يتجاهلها أو يرفضها . كما أنه ليس للأم أن تتجاهل أو ترفض ثمرة مخاضها الطبيعى ، أيا كانت صفة وليدها ونوعه !

فليس لنا أن نرفض « سلفا » نتائج بعينها ، كما أنه ليس لنا أن « نتعمد » الوصول سلفا إلى نتائج بعينها . فالانحياز والتحامل وما إليهما أهواء ذاتية مسبقة يأباها المنهج الموضوعى . فعلينا أن نقبل الثمرات الطبيعية لملاحظتنا الموضوعية كما هى ، وأن نتخذها منطلقا جديدا ، أى بذرة لاستنبات ثمرات أكثر تقدما على طريق حقيقة إنسانية محض ، ليس لها ـ كى تكون إنسانية حقا ـ من طريق سوى هذا الطريق ...

تذكير يقوم مقام التقديم

فى تقديم كتابى الأول فى الفلسفة « الله فى نظر الناس وكما أراه » الصادر بدمنهور فى مارس سنة ١٩٣٧ ، كتبت بالحرف الواحد :

« هذا الكتاب ليس نتيجة تفكير وشعور بنيا على أساس معتقدات وآراء من أى نوع ... فأنا ـ فيما أرجو ـ قد حرصت على التجرد من كل المعتقدات المتعصبة ومن كل رأى قبلى (مسبق) أو فرض متواضع عليه ، وعلى هذا الأساس بدأت فكر ... ينير لى الطريق روح مشوق إلى المعرفة ، وأعتمد على عقل نزيه قدر الطاقة ، ويساعدنى على هذا ضمير عقلى وشعورى لا يرضى بالحق بديلا ، حتى إذا ما وصلت إلى شيء تطمئن إليـه نفسى ويقرنى عليه ضميرى صورته كما عرفته ، غير مبال أ كانت هـذه الصورة تطـابق أحـد المعتقدات ، أو هى تطابقها جميعاً ، أو هى تخالفها جميعاً ! فإن كانت هناك مطابقة فأنا لم أقصد إليهـا . وإن كانت هنـاك مخـالفة فأنا لم أقصد إليها .

« فمن شاء أن يتجرد مثلى عن كل شيء إلا صوت العقل المجرد والفكر الحر النزيه فليقرأ هذا الكتاب دون حرج أو إحراج .

« فهذا هو الكتاب وهؤلاء هم قراؤه . أما غايته ، ونصيبه من تحقيقها ، فأرجو أن يكون له نصيب من إرضاء الحقيقة بالتعريف بها والأخذ عنها ، كما كان له نصيب فى القصد إليها . »

●

ولقد كان هذا دأبى وأنا يومئذ فتى يافع سنة ١٩٣٧ ، ولم يزل هذا دأبى ـ فيما أرجو ـ بعد كل هذه السنين .

ولذا لست أجد ـ بكل الأمانة ـ ما أقدم به كتابى هذا إلى الناس إلا ما قدم به ذلك الفتى القديم كتابه الأول ذاك ، ولست أرى آخر هذا الأمر ألا عن نحو ما رأيت به أوله .

نحـــو مفهوم إنسانى للإنسان



من الغريزة إلى المبدأ

هناك جوانب كثيرة مشتركة بين البشر والحيوان ، فهل بينهما أيضاً جوانب اختلاف ؟

وماهى أيسر طريقة لنتبين ما يختلف فيه الانسان عن الحيوان ؟

بدهى أن أيسر ما تنصب عليه الملاحظة هو السلوك أى الفعل. وواضح أن الكثير جداً من أفعال الانسان لها مشابه من أفعال الحيوان ، من حيث الدوافع والغايات أو الأهداف . فكل منهما ينصرف جانب كبير من نشاطه إلى غايات مشتركة : كالبحث عن الطعام بدافع الجوع ، وبقصد الشبع . وكذلك البحث عن المأوى ، والبحث عن الأمان ، واتقاء الاخطار التى تهدد الحياة أو تهدد مواردها المادية المتاحة .والبحث عن الاشباع الجنسى ، وما إلى ذلك

صحيح أن مظاهر النشاط البشرى أكثر تعقيداً ، وقد تتخذ من الأشكال مايبدو أن لا نظير له لدى سائر الحيوان : كاتخاذ المهن المختلفة المتخصصة ، أو الأعمال المجزأة ـ على نحو ما راه فى المصانع الحديثة ـ (وإن كان لهذا مشابه عند بعض الحشرات التى تتبع تقسيم العمل فيما بينها) فالبشر الآن أشد امعاناً فى هذا التقسيم بحيث لا يتعدى عمل العامل حركة واحدة جزئية ،لا تمثل إنتاجاً فى حد ذاتها ،

ولكنها تتكامل مع حركات أخرى جزئية ـ قد يصل عددها إلى الألوف ـ لتنتج سلعة مطلوبة فى الأسواق ، نظير مقابل نقدى . والنقود ـ كالآلات ـ من بين الوسائل التى ابتدعها البشر لاشباع حاجاتهم الأولية ، وايضاً لإشباع حاجات أخرى ينفرد بها البشر ، هى الكماليات ، كسلع الرفاهية وسلع الزينة والترفيه .

وقد يقال إن البشر ينفردون بما يظهر لدى بعضهم من الحاجة إلى الشعور بالقوة والسيطرة والسطوة والاختيال بالسلطة على نظرائهم ،ولكنى أحسب هذا مما يوجد له نظائر لدى بعض صنوف الحيوان .وإن كانت وسائل البشر أكثر تنوعاً وافتنانا .

وهذا يدلنا على أن حاجات الإنسان أو رغباته تمتاز عن الحيوان الاعجم بالتنوع فى الأشكال ، وفى الوسائل. ولكننا إذا أمعنا النظر فى هذه التنويعات المختلفة تكشف لنا الكثير من التشابه فى أنواع ومسارات هذه الأنشطة لدى الإنسان والحيوان : فهى كلها أنشطة ـ مهما تباينت وتنوعت وتعقدت ـ ترمى لإشباع حاجات ورغبات ذاتية ، أى أنها إستجابة لمصلحة خاصة أو ذاتية للكائن الحى ، سواء كان هذا الكائن بشرا أو حيوانا أعجم . والإختلاف بين أنشطة كائن وكائن آخر فى هذا الصدد مرجعها إلى «ماهى المصلحة الذاتية»

لهذا الكائن. فأنشطة النمر استجابة لمصلحته أو احتياجاته ، وكذلك انشطة الأرنب والغزال والثعلب والدجاجة ، والصقر والعصفور ، والبعوضة والفيل ،.. والإنسان أيضا كذلك. فكلها أنشطة تمارس فى المحيط الخارجى لتوفير مصلحة خاصة بالكائن . وباختلاف المصالح اختلفت الأنشطة .

ولا ينفي هذا أن تلك الانشطة تتخذ فى الحضارة البشرية أساليب معقدة ، فليست البساطة أو التعقد ما يعنينا فى هذا المقام ، بل « نوع » و « مسار » النشاط من حيث الدافع إليه ، والغرض منه. فكلها أنشطة ترمى إلى الحصول على شيء - مادى أو معنوى - من البيئة المحيطة بالكائن ، والعودة به إلى الكائن أو تسخيره للكائن . فكأن النشاط الذاتى « غزوة » يحصل بها الكائن على أسلاب ، أو تتوسع بها اراضيه .

ودوافع الكائن الحى الأساسية للنشاط واحدة لدى الكائنات الحية عموما ، سواء فى ذلك أجناس الحيوان - ومنها الحشرات - والجنس البشرى . وهناك أنواع فرعية من الدوافع تختلف من حيوان إلى حيوان ، وهى لدى الانسان أشد اختلافا ، ولكن مرجعها جميعا - كما لا يخفى - إلى إنبثاقها من رغبات الكائن ودوافعه الذاتية ، اى

الخاصة بذاته ، مستخدما فى تحقيقها ما أوتى من قدرات متفاوتة حسب جنسه ، وحسب ظروفه الخاصة . وبنظرة متعمقة نجد أن الإنسان ليس استثناء من هذه القاعدة العامة السارية على الكائنات الحية كافة .

ومؤدى هذا أن الأنسان — من ناحية هذه الأنشطة — ليس مختلفاً اختلافا حاسما ، ولا متميزا بصورة جذرية عن سائر صنوف الحيوان . فكل هذه الأنشطة تسعى لتلبية أغراض ذاتية .

وليس معنى «الأغراض الذاتية» أنها منصبة على الفرد بالضرورة ، بل قد تكون الأغراض الذاتية بحكم مصدرها أو الدافع إليها منصرفة إلى ما يجاوز الفرد ، كأن ينصرف عائد هذه الأنشطة إلى الأسرة ، أو خدمة النوع كله ، أو من يحس الفرد — بأى وجه من الوجوه — الارتباط بهم ، عن وعى منه أو غير وعى ، فهم امتداد لذاته .

فغير خاف أن الغريزة النوعية أو الغريزة الاجتماعية (أو غريزة القطيع) تدفع أفراد الجراد أو النمل أو الأسماك أو الطيور أو البشر إلى أنواع من الأنشطة يبدو ظاهرها أحيانا ضد مصلحة الفرد

الضيقة المباشرة ، ولكنه يمارس هذه الأنشطة مع ذلك بدافع من ذاته ، مسخراً بغريزته .

فكل هذه الأنشطة ضروب على كل حال من السلوك الذاتى، الذى يفعل فى المجال الخارجى لحساب الذات ، وبدافع منها ، ولعائد عليها . فما أشبه ذلك بالغزو كما قلنا ، أو بعملية « الجذب » أو «الإمتصاص » إلى الداخل ، أى إلى « بؤرة » أو « مركز الذات » أو الكائن .

يستوى فى ذلك الطير المهاجر الذى يقطع ألوف الأميال بحكم الغريزة ، فيهلك من أسرابه من يهلك، وينجو بعد المشقة البالغة والجهد من ينجو . وأسراب الأسماك التى تقطع المحيطات فى مواسم النسل لتضع بيضها فى موضع معين . وتلك الحشرة التى تشبه الجرادة بيد أن لونها أخضر (ويسميها العامة « فرس النبى ») ، والإناث فيها تلتهم ذكورها أثناء عملية التلقيح ... ولا يخرج البشر أنفسهم على هذه القاعدة ، سواء منهم من نشد القوت الكفاف ، ومن كدس الأموال بالملايين أو البلايين ،ومن نشد الحد الأدنى — أو الاقصى ! — من وسائل الأمان ، أو من كان همه غزو آفاق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الأرض ، أو تسنم قمم الشهرة ، أو إبهار الناس بالزينة والرونق... أو ما شئت من المظاهر والأعمال .

والسؤال الآن :

أليس هناك نوع من النشاط يختلف به البشر ويتميزون تميزاً حاسماً عن سائر الحيوان ؟ أم كل أنواع النشاط البشرى من قبيل ما يوجد لدى الحيوان الأعجم : محض امتصاص ذاتى ، أوسلوك ذاتى فى مصدره وغايته ، فهو يبدأ من الذات ، ولا يرمى إلا إلى إرضائها مختاراً أو مضطراً ، فالذات فى هذا السلوك هى الأول والآخر ، والمبدأ والمنتهى ؟

وبعبارة أخرى :

ألا يوجد لدى الإنسان ، إلى جانب السلوك أو النشاط الذاتى الدوافع والأهداف ، نوع آخر من السلوك ليس ذاتياً . ولنسمه السلوك الموضوعى ؟

وإن وجد لدى الإنسان هذا السلوك ، فما هى سماته كى نعرفه ونتحقق من وجوده ؟

لنسأل أنفسنا أولا : ما المقصود « بالموضوعية » فى مقابل

« الذاتية » ؟ هل المقصود بها أن يكون هناك « موضوع » لنشاط الكائن الحى ؟

بدهى أن لكل نشاط موضوعاً ، ولكن ذلك لا يجعل النشاط موضوعياً (أى ليس ذاتياً) بالضرورة . فنشاط البحث عن الطعام له موضوع ، والانقضاض على الطعام أو إلتهامه له موضوع ، هو الطعام ، ولكن ذلك النشاط يظل ذاتياً وليس موضوعياً . وقس على هذا « موضوع » البحث عن الإشباع الجنسى ، وما إلى ذلك كله من « موضوعات » تدل على أن وجودها غير كاف لجعل النشاط نفسه موضوعياً .

فما هو المطلوب إذن كى يكون النشاط موضوعياً ؟

المطلوب — إن كان هذا ممكناً — أن يكون الموضوع هو المقصود لذاته ، وليس مجرد وسيلة لإشباع رغبة من رغبات الفرد أو الكائن الذى يتجه نشاطه إلى هذا الموضوع المعين . بل إن الموضوع المقصود لذاته قد يكون مخالفاً لهوى أو مصلحة ذلك الكائن.

فما معنى هذا ؟

معنـاه :

ألا يكون الموضوع أداة يستخدمها الكائن الحى لقضاء حاجة

له ، وبحيث يكون اهتمام الكائن بذلك الموضوع منزها عن النوازع والرغبات الانتفاعية ، وليس لاستخدامه فى أغراضه الذاتية . فيكون هذا الاهتمام الموضوعى عندئذ بمثابة « خروج الكائن من ذاته » أو « تجاوز ذاته » خروجا أشبه بخروج الانسان الحديث من نطاق الجاذبية الأرضية إلى الفضاء الكونى ... إنه تجاوز الانسان لذاته الضيقة المحدودة ، كى ينصب اهتمامه على شىء ما ، لذات ذلك الشىء ، ويصرف النظر تماماً عن رغبات الشخص وأهوائه الخاصة ...

فهل يوجد شىء من هذا لدى الإنسان ؟

والجواب :

إنه يوجد فى نوع واحد على الأقل من أنشطة — أو أفعال — الإنسان .

إنه « الفهم » .

فأن تفهم موضوعاً ما ، أى تدرك ماهو فى حد ذاته ، وما هى صفاته ، ومم يتكون ، وكيف يعمل : هذا هو الفعل الموضوعى بمعنى الكلمة .

وقد يعقب هذا الفهم ، أو الإدراك الموضوعى، ويترتب عليه، استخدام المرء ذلك الموضوع الذى عرفه وفهمه فى أغراضه الذاتية . ولكن عملية الفهم أو الإدراك الموضوعى ، التى تسبق هذا الاستخدام . تظل عملية موضوعية ، الموضوع غايتها ومحورها .

والسؤال الآن :

هل يخلو الحيوان من هذه الموضوعية ، بحيث تكون خاصة بالانسان وحده ، وتكون بالتالى أساس التمييز بينه وبين الحيوان ؟

ألا يوجد لدى الحيوان أى نوع من الفهم الموضوعى ؟ أليس لهذا الفهم صلة بما يبديه الحيوان من أعمال تدخل تحت عنوان الذكاء؟ وما الفيصل فى هذه الحالة بين الحيوان والإنسان ؟

من الشائع المعروف عن الحيوان — ولا سيا الأنواع الراقية منه — أنه يقوم بنشاط يتسم بالذكاء ، إلى جانب نشاطه الغريزى .

والأمر يحتاج هنا إلى شيء من التوضيح الذى يميز بين نشاط الغريزة وبين أفعال الذكاء التى يقوم بها الحيوان فى بعض الأحيان.

ونرجع فى هذا إلى عالم من أكبر الباحثين النفسيين فى زماننا، وهو الأستاذ «هنرى فالون» فى كتابه أصول التفكير عند الطفل ، حيث يتحدث فى «التمهيد» عن الذكاء، بما نوجزه على النحو التالى :

« إن مايدهشنا فى الغريزة هو تلك الأفعال التى لها غايات أو نتائج فى زمان ومكان يتجاوزان الزمان والمكان الخاصين بالفرد تجاوزاً عظيما جداً . بحيث لا يمكن أن يكون مصدر تلك الأفعال تجربة الفرد أو خبرته الفردية الخاصة . ومعظمها أشياء لا تحتاج إلى تعلم سابق . ولهذه الأفعال علاقة باستمرار النوع ، وتكون حيانا على حساب الفرد نفسه ، بما تجشمه من مشاق ، بل منها ما يكلفه حياته نفسها »

ومن الأمثلة المعروفة للمشاق المحفوفة بالخطر هجرات الطيور ألوف الأميال ، وهجرات الأسماك وثعابين الماء . ومن أمثلة قضاء الغريزة على الفرد نفسه ما يكون من الطيران الزفافى لدى النحل ، وما يحدث عند التناسل لدى بعض الحشرات ، مثل حشرة (فرس النبى) .

ويستأنف الأستاذ «فالون» حديثه :

« وعلى الجملة يعزى إلى الغريزة رد الفعل التكيفي الذى مصدره الاستعداد الوظيفى للنوع كله، لا الاستعداد الفردى وحده . ومن ثم تكون الغريزة عامة مشاعة فى النوع كله ، وثابتة فى صورتها ، آلية فى طريقة تنفيذها .

«أما الذكاء العملى فمبادرات متفرقة متغيرة فى مسارها وأدائها.

ى أنها أفعال غير آلية ، وغير ثابتة فى صورتها .

« وقد يقال هنا إن الغريزة حينما تصادف عقبات فى طريق أدائها الآلى الثابت تعمد إلى تغيير طريقة أدائها معتمدة على المحاولة والخطأ. وفى هذه الحالة قد تشبه الغريزة الذكاء العملى . ولكنه تشابه ظاهرى أو سطحى فحسب . فالذكاء العملى يتميز بأن تنويعه لأسلوب العمل لا يقوم على المحاولة والخطأ ، بل على استعدادات خاصة فى الادراك الحسى . فهو ليس عملا آليا ، وتنويعاته لا تبدأ على أساس التخبط ، أو المحاولة والخطأ بلا أساس ادراكى . فالذكاء العملى ليس عملا آليا ، بل يقوم على إدراك الظروف المواتية فى موقف معين ، وإدراك الحركات المعينة الضرورية التى تمكن الفرد من تحقيق غرضه .

« ولكن الذكاء العملى للحيوان ليس له أساس نظرى كلى أو شامل ، بل أساسه إدراك حسى للموقف الجزئى المعين ، ولعلاقاته الجزئية المعينة الخاصة به دون غيره . فهو إدراك عملى حسى بما يكفى فقط لوصوله إلى هدفه المحدد فى الوقت المعين الذى يوجد فيه .

« فإذا انتقلنا إلى « الذكاء النظرى أو التفكير » ــ وهو خاص بالانسان ــ وجدناه متصفاً بالعمومية او الكلية ، وليس خاصاً بالموقف الحسى المعين أو المحدد . والذكاء فى هذه الحالة لا يكتفى

بإدراك الموقف المحدد وعلاقاته الجزئية إدراكا حسياً عمليا ، بل يبدأ بإعادة تشكيل أو تنظيم العناصر الواقعية للموقف فى صورة ذهنية جديدة ، مستخدماً فى إعادة التنظيم هذه رموزاً مجردة ، أى كلية عامة . وهذا هو الحوار العقلى المحض الذى يختص به الإنسان ، ولا يشاركه فيه الحيوان » .

* * *

ومتى وضعنا يدنا على سمة «الكلية» التى يتفرد بها التفكير النظرى عند الإنسان ، وضعنا بذلك يدنا على الفارق الحاسم بين الإنسان والحيوان .

فلدى الحيوان قد نجد ما يوهم بموضوعية ، ولكنها موضوعية عملية ظاهرية محدودة بالموقف الجزئى المعين ، لا تتجاوزه ، ولا تستطيع أن تتجاوزه .

فالموضوعية العملية الجزئية ، او الموضوعية الظاهرية ، موظفة لتحقيق غايات عملية للكائن الحى ، ولولا ذلك ما أثار الموضوع اهتمامه . فهى موضوعية لا تدل عل تجاوز ـ أو قدرة على تجاوز ـ الموقف المحدد المرتبط بالحاجة المباشرة أو الرغبة ، فهى لا تقترن مطلقا بأى تجاوز للذات . ولذا يحسن تجنبا للالتباس ألا نسميها موضوعية على الإطلاق .

أما الفهم ـ أو الإدراك النظرى ـ فيقوم على التفكير بالرموز، والرموز شاملة كلية ، أى انها مطلقة من ظروف أى موقف محدد ، وصالحة للاستخدام أو التطبيق فى كل موقف محدد . وهذا هو التجاوز الحقيقى للذات ، وللظروف المحددة فى آن واحد...

وهذا ما نسميه سمة « الاستغراق مع المفارقة » فالكلى المطلق مستغرق للجزئيات التى ينطبق عليها ، وهو مفارق لها ، أى من مستوى وجود يعلو عليها ، لأنه كلى شامل .

فالموضوعية الكلية ـ أو « المفارقة مع الاستغراق » ـ هى سمة الإنسان المميزة له فعلا من سائر صفوف الحيوان . أما الموضوعية الجزئيه ـ أو الوهمية « المستغرقة بلا مفارقة » ـ فليست فارقا حقيقيا بينهما لأنها توجد لدى الحيوان أيضا .

والآن لننظر فى هذه الكلية ، التى توسمناها فى تفرد الانسان باستخدام الرموز فى تفكيره . ولننظر أولا فى مظهرها السلوكى، أى فى مظاهرها فى أفعال الانسان ، بما يجعل هذه الأفعال متميزة عن أفعال الحيوان .

وبعبارة أخرى :

هل هذه الكلية لا وجود لها لدى الانسان إلا فى فهمه أو تفكيره

النظرى ، ولا وجود لها فى افعاله التى يمارسها فى كل حين ، كما يمارس الحيوان نشاطه العملى ؟ فإن وجودها فى أفعال الإنسان مما يجعل فى الامكان ملاحظتها ومقارنتها بأفعال الحيوان عموما مقارنة تفرق بين انشطة هذا وذاك .

والجواب :

إن الكلية موجودة فى أفعال الإنسان وسلوكه الخارجى على نحو ما ، بحيث تصلح أساسا حاسما للتمييز بين سلوك الإنسان وسلوك الحيوان :

إن الموضوعية الكلية توجد لدى الإنسان فيما يسمى « الفعل بحسب مبدأ كلى ».

فالمبدأ هو المميز الكلى الحاسم بين أفعال الانسان وأفعال الحيوان: كلاهما له أفعال غريزية ، وهذا صحيح . وكلاهما له ذكاء عملى أو موضوعية جزئية ، وهذا صحيح أيضا . ولكن الحيوان لا ينبعث فى أفعاله إلا عن ذاته ولا يتجاوزها ، أما الإنسان فيتجاوز ذاته — ولو بعض الشيء — حين تصدر أفعاله عن مبدأ كلى . وذلك ما لا يستطيعه الحيوان .

وما هو المبدأ ؟

المبدأ فى السلوك أو الفعل هو المعيار الـكلى الذى يتحراه الفعل ويجرى على مقتضاه. وتقاس قيمة الفعل الجزئى – الذى قد يشبه فى شكله ومظاهره فعل الحيوان – إلى هذا المعيار الـكلى أو المبدأ .

فالمبدأ الـكلى للأفعال ، « مفارق ومستغرق لها فى آن واحد » شأنه شأن « الرمز » فى التفكير النظرى . ووجوده فى مجال الافعال أو السلوك هو الرابطة بين مستوى الفكر ومستوى الفعل فى المرء .

ويحسن بنا أن نلاحظ منذ الآن ذلك التساوق أو التوازى بين الفعل بحسب مبدأ كلى ، وبين عملية التفـكير النظرى ، فالتفكير النظرى – كما قلنا – يقوم على مبدأ كلى يقاس إليه صوابه عند التطابق . ويتعين به خطؤه عند المباينة أو الاختلاف .

والمبدأ أو المعيار لا يكون هكذا إلا بما هو كلى ، وبقدر ما هو كلى .

ولنضرب مثلا أى معيار من معايير السلوك (أى مبادئه) ، وليـكن : « كل امرىء يفعل ما فيه مصلحته الخاصة (أو الذاتية)» .

ونلاحظ منذ البداية أن المصلحة الخاصة فى حد ذاتها ، أى المصلحة الخاصة لـكل فرد فرد على حدة من الناس شىء بعيد كل البعد

عن الكلية ، لأنها فردية ـ أى جزئيـة ـ بحكم أنهـا خاصـة بالفرد الواحد نفسه دون سواه من الناس ، وفى الظرف المعين الواحد لا فى كل الظروف ، لأن المصالح الخاصة لكل فرد على حدة تتغير بتغير ظروف هذا الفرد . فقد يطلب امرؤ النار فى البرد ليدفأ ، ولكنه فى القيظ لا يمكن ان يطلبها ليـدفأ ، بل يتجنبها ما استطاع . وهكذا . .

ومع هذا فإن مبدأ أو معيار المصلحة الخاصة لكل فرد حسب ظروفه معيار أو مبدأ كلى ، فهو يتسع لجميع الأفراد ، فى جميع الظروف ، وينطبق على الجزئيات المشتتة المتباينة والأفراد المتعارضى المصالح ، بغير استثناء فرد منهم ، أو ظرف من ظروفهم .

ومن ثم أثبتنا سمة المبدأ أو المعيـار الكلى ، بأنه منطبق كل الانطباق ، أى « مستغرق » لجميع الجزئيات المندرجة تحته ، وأنه ـ فى حد ذاته من حيث هو مطلق أو كلى ـ «مفارق» أى منفصل كل الانفصال فى الوقت نفسه عن هذه الجزئيات جميعاً من حيث هى جزئيات .

فباجتماع هذه «السمة المزدوجة » ، وهى «الاستغراق مع المفارقة» نتعرف على كلية المعايير أو المبادىء . أو « القيمة الأم » التى تستمد

كل الجزئيات قيمتها من مدى مطابقتها إياها .

ويجب أن نلاحظ أيضا منذ الآن أن كلية المبدأ (أو المعيار أو القيمة ، وكلها مترادفات) لاتعني بالضرورة انه لا معيار سواه يمكن أن يوجد للفعل الجزئي المعين ، بل تعني فقط أنه هو المأخوذ به في الشأن المعروض أو الفعل أو السلوك المعين ، ومن الممكن جداً اتخاذ معيار سواه لهذا الفعل أو السلوك بعينه ، فتختلف النتيجة كل الاختلاف . في حين أن مبدأ الفكر (أي التفكير النظرى) أو معياره الكلي معيار أو مبدأ واحد وحيد ، وسنعود إلى هذا في موضع آخر . وحسبنا الان أن نتنبه إلى أن السلوك يقاس إلى مبدأ كلي أو معيار يتوقف على أخذ المرء به ، وأنه في وسعه أن يتخذ مبدأ أو معيارا سواه . ولكنه في حالة الأخذ به يغدو مستغرقا لكل ما يتدرج تحته من جزئيات ، مع مفارقته في حد ذاته تمام المفارقة لهذه الجزئيات ،وهذا معنى كونه كليا .

أليس السائل ـ من ماء أو لبن أو زيت أو غير ذلك ـ يمكن أن يقاس بمعيار الوزن ـ كالجرام ـ فيكون هذا المعيار مستغرقا لكل جزئيات السائل مهما كثرت مع بقاء معيار الوزن نفسه مفارقا كل المفارقة لهذه الجزئيات ، وتكون النتيجة تقييما وزنيا لهذه الجزئيات

السائلة؟ كذلك يمكن قياس هذه الجزئيات السائلة نفسها بمعيار آخر، هو معيار الحجم ـ كاللتى المكعب ـ فيكون هذا المعيار الحجمى مستغرقا لكل جزئيات هذا السائل مهما كثرت، ومفارقا لها فى الوقت نفسه من حيث هو معيار حجمى، وتكون النتيجة تقييما حجميا لهذا السائل ...

فالمعيار إذن يمكن أن يكون له بديل أو بدائل، ولكنه متى اتخذ لزمت عنه نتائجه بالقياس إليه حتما.

ونعود إلى المثل الذى ضربناه ـ حيثما اتفق ـ لمبدأ للفعل أو السلوك البشرى. وواضح أنه مبدأ ـ على كليته ـ يمكن اتخاذ مبدأ سواه لنفس الفعل أو السلوك بسهولة تامة. أى أن هذا المبدأ الكلى للسلوك لا يفرض نفسه وليس اتخاذه ضرورة لامناص منها، وإنما تنحصر ضرورته فى الالزام بنتائجه متى استخدم، لأنه حينئذ يغدو مستغرقاً لكل الأفعال أو السلوك مع مفارقته إياها فى حد ذاته بحكم كليته. وكان هذا المبدأ: «كل امرىء يفعل بحسب مصلحته الخاصة». وبمقتضى هذا المبدأ قد يأتى شخص ما فعلا من الأفعال أو سلوكا يضر بمصلحتى الخاصة، وقد يفعله متعمداً مع علمه بما يوقعه بمصلحتي الخاصة من ضرر قد يكون بالغاً. ولكن هذا

الفعل يتفق مع مصلحته هو الخاصة به . وعندئذ ـ مادمت قد اتخذت هذا المعيار ـ أرى فعله هذا صوابا. لأن الصواب هنا لازم بالضرورة من مطابقة المعيار الكلى أو المبدأ المتخذ أساساً للقياس أو التقييم. ولكنه صواب ليس مطلقاً ولا ثابتا ، لأنه يزول ويتلاشى تماما إذا ماغيرنا المعيار أو المبدأ الكلى إلى مبدأ كلى آخر، هو الايثار مثلا.

وحين أحكم ـ بناء على مبدأ المصلحة الخاصة ـ أن ذلك الشخص الذى أضر بمصلحتى الخاصة فى سبيل مصلحته الخاصة أصاب ، وأنه محق أو « الحق معه » أكون موضوعيا تمام الموضوعية فى حكمى هذا ، وأكون قد تجاوزت ذاتى تمام التجاوز بهذا الفعل العقلى ، وإن كنت فى الوقت نفسه قد أتميز غيظا وسخطا على ما أصابنى منه ، وربما فكرت فى الثأر أو الانتصاف لنفسى . أى أننى فى الوقت الذى جاوزت فيه ذاتى عقليا أو فكريا نتيجة لتطبيق المبدأ الكلى المتخذ ، لم أتجاوز ذاتى إنفعاليا .

ونزيد المسألة وضوحا بمثل مختلف هذه المرة ، ولنفرض أن المبدأ أو المعيار الكلى المتخذ أساسا للفعل أو السلوك هو « مصلحة الأسرة مقدمة على مصلحة الفرد الخاصة » . فعندئذ يكون إضرارى بمصلحتى فى سبيل مصلحة للأسرة هو الصواب ، ويكون حرصى

على مصلحتى الخاصة وإن أضر بالأسرة خطأ ـ وهو الذى كان بعينه صوابا حسب المبدأ السابق !ـ ويكون الصواب هذه المرة أن أتجاوز ذاتى إنفعاليا ، بالقدر الذى يحقق المبد الجديد فى سلوكى أو فعلى .

حتى إذا تغير المبدأ مرة أخرى ، وصار « المصلحة العامة للوطن مقدمة على المصالح الخاصة للأسر والأفراد » ، صار الصواب أن تجاوز ذاتى إنفعاليا فى سلوكى أو فعلى تجاوزا أبعد مدى ، بحيث أضحى ـ إذا لزم الأمر ـ بمصلحتى ومصلحة أسرتى جميعا فى سبيل مصلحة الأمة أو الوطن .

ولعل هذا يكفى لتوضيح إرتباط الموضوعية الكلية فى الفعل أو السلوك (أى بحسب معيار أو مبدأ كلى) بتجاوز الذات . وأن هذا التجاوز للذات يزداد أو ينقص حسب المعيار الكلى المتخذ . وأن أيسر وأدنى درجات هذا التجاوز للذات ما يصاحب الحكم العقلى ، لأنه لاسلامة للحكم العقلى ـ وهو الموضوعى ـ إلا بتجاوز الذات عند إصداره . ثم يتفاوت تجاوز الذات فى الفعل أو السلوك نفسه حسب مقتضيات المعيار أو المبدأ المتخذ للسلوك . ولابد على كل حال من مبدأ كلى للسلوك البشرى ـ أيا كان هذا المبدأ ـ وإلا انتفت الخاصة المميزة للسلوك البشرى .

وليس من الضرورى أن يكون هذا المبدأ أو المعيار حاضرا فى وعى المرء حين الفعل ، ولكنه يرجع إليه ليبرر فعله لنفسه أو لسواه. وليس هذا حال سائر الحيوان.

ونحن إذن نكون موضوعيين ما تجاوزنا ذواتنا ، وبمقدار هذا التجاوز ، وفقا لمبدأ أو معيار موضوعى كلى.

وتجاوز الذات فى الفعل العقلى تام لامزيد عليه . ولكنه فى الفعل السلوكى تجاوز متفاوت الدرجات للذات ، لأن مبدأ أو معيار السلوك ـ على كليته ومفارقته من حيث صورته للذوات الفردية ـ قد تكون مادته أو مضمونه ذاتيا . وفى ذلك تتفاوت مبادىء أو معايير السلوك تفاوتا شديداً .

لاشك ـ مثلا ـ فى أن مبدأ « المصلحة الفردية الخاصة » معيار كلى موضوعى من حيث صورته . ولكن مضمونه شديد الضيق ، لأنه منصب على كل فرد على حدة ، وحسب ظروفه الوقتية أيضا .

وأوسع منه مضمونا ـ بعض الشىء ـ ولامراء مبدأ « المصلحة الخاصة للاسرة أو العشيرة » ، وإن كانت الكلية واحدة من حيث الصورة. وأوسع من كليهما مضمونا مبدأ « المصلحة الخاصة للفريق أو الفئة أو الحزب أو الطبقة أو الوطن » وهلم جرا .

ومبادىء السلوك أو معاييره ـ كما قلنا آنفا ـ ليست ضرورية بذاتها ، أو لامناص منها . فكل ماله « هيئة » الكلية يصلح مبدأ ، ويقتضى فى السلوك قدراً من تجاوز ذواتنا إلى المدى الذى يتطلبه مضمونه . وهذا ليست فيه صعوبة ، إنما الصعوبة فى تعدد هذه المعايير الكلية أو المبادىء ، بحيث تتضارب فيما بين الأفراد المختلفين ، بل وتتضارب لدى الفرد الواحد ، كل منها يتنازعه أن يسلك بمقتضاه .

ولنفرض مثلا أن اللذة الحسية ـ وهى فردية حتما ـ اتخذت مبدأ . ولا مناص فى هذه الحالة من تعارض لذة المرء الحسية أحياناً مع لذة الآخرين . بل وتتعارض لدى المرء نفسه مع حياته فى مجتمع ، ومع مبدأ العرف أو التقاليد ، ومع التدين ، ومـــع المصلحة العامة ، والخاصة أيضاً ..

وهذه هى مشكلة « تعدد المحاور » أو « تعدد المعايير الكلية » لدى الإنسان . فهناك على الأقل محور لذته الخاصة ، ومحور محافظته على بقائه وما إلى ذلك من المحاور التى لها نظائر عند سائر أنواع الحيوان . وهناك فضلا عن ذلك محاور تشابك المصلحة الخاصة مع مصالح الآخرين ، ومع المصلحة العامة . وهناك من المعايير المتفاوتة فى كلية مضمونها — وإن لم تتفاوت فى كلية صورتها — ما تجعل

المرء موزعاً أو حائراً بين المعايير والمحاور المتعارضة ، أيها يأخذ وأيها يدع ، وما هو الأساس أو « المعيار » الذى يفضل به مبدأ أو معيارا على مبدأ أو معيار آخر .

وواضح أن الحيوان الأعجم ليست لديه هذه « المشكلة الخلقية » فى سلوكه ، لأن سلوكه بمحاوره جميعاً فى « مستوى وجود » واحد ، هو مستوى الذاتية . فالحيوان الأعجم لا يجاوز ذاته الفردية إلا بدافع ذاتى محض لا قبل له بكبحه ، وهو الغريزة . وعندئذ لا يكون تجاوزه لذاته بجهد اختيارى كذلك الجهد الاختيارى الذى يبذله المرء فى تجاوزاته لذاته كى يكون موضوعياً . فى حين أن الموضوعية غير واردة لدى الحيوان ، لأنه ذاتى فحسب. ما الإنسان، ففضلا عن المستوى الذاتى الجزئى المشترك بينه وبين الحيوان ، له أيضاً المستوى الموضوعى الكلى ، أى المستوى المفارق المستغرق فى آن واحد .

وثنائية أو إزدواج مستوى الوجود عند الإنسان . هى المجال المنشىء لمشكلة تعدد المحاور والمبادىء وتضاربها ذلك التضارب المحير ، لأنه يهدد تكامل الانسان فى أفعاله وسلوكه ، بصدور بعضها عن المستوى الذاتى الجزئى ، وبعضها الآخر عن المستوى الموضوعى الكلى أو المفارق ، أو هكذا يحاول أحياناً أو يتمنى على الأقل

الوحدة والتعدد

الوحدة التكاملية ليست مطلباً لدى الحيوان يحرص على تحقيقه لأنه حاصل عليها بالفعل ، فهي قائمة لديه على الدوام ، بفضل مستواه الواحد في الوجود ، الذي تدور فيه حياته حول محور الغريزة الفردية والنوعية . وليست بالتالي لديه مشكلات اختيار للغايات أو المبادىء ، فكل مشكلاته أو مصاعبه متعلقة بإمكان أداء غرائزه في البيئة التي يوجد فيها ، سواء بالاتصال مع غيره من الحيوانات : إما اتصال تآلف ، أو تزاوج ، أو تنافس ، أو خوف ، أو افتراس. أو بالتعامل مع الطبيعة من حوله بأرضها ـ أو مائها ـ و مناخها وتضاريسها ونباتها .

ولكن الإنسان لديه علاوة على هذا المستوى الذاتي الجزئي ، مستوى موضوعي مفارق ومستغرق لجزئيات الأفعال في الوقت نفسه.وفي هذا المستوى توجد المبادىء أو المعايير الكلية . وهذه المعايير نفسها ليست من مستوى واحد وإن كانت صورتها جميعاً كلية ، فهي متفاوتة في نطاق إنطباقها أن مضمونها أو ما تصدق عليه.ومن ثم هذا التضارب فيما بينها ، مما تنجم عنه مشكلة الأخلاق

عند الانسان ، فى حين أنه لا مشكلة أخلاق عند الحيوان ، لأنه لا أخلاق إلا بازدواج المستوى بين المبادىء الكلية المفارقة والأفعال الجزئية.

والمرء فى تعامله مع البيئة يعرف لونا من الصلات لايعرفها الحيوان الأعجم إلا من مستواه الغريزى ، وأعنى بها الصلات الاجتماعية التى تشكل حدوداً وقيوداً ودروباً تتفاوت ضغوطها على الفرد مرونة وصلابة . ويأخذ بعضها صورة القوانين التى تمليها السلطة القائمة فى المجتمع، ويأخذ بعضها الآخر صورة تقاليد وأعراف متفاوتة الصرامة أو الجمود. وعلى الفرد أن يضع مصالحه فى الاعتبار عند التعامل مع هذه القيود والحدود ، وأن يضع فى اعتباره أيضاً ما بينها من تعارض حسب مصادرها المختلفة ، وما تنطوى عليه مخالفة كل منها من جزاء متفاوت الأشكال والدرجات .

أفنطمع فى وحدة تكاملية ؟

إنها عسيرة مع تعدد المحاور والمبادىء وتضاربها ، ومع ثنائية « مستوى الوجود » .

وهل فى هذه الثنائية حيلة ؟

إن المستوى الذاتى هو مستوى الوظائف والنوازع الحيوية ،

فلا سبيل إذن إلى إلغائه أو التغاضى عنه كل التغاضى ، لأن ذلك لن يؤدى إلى تجاوز الذات ـ كما هو الحال فى المستوى الموضوعى ـ بل إلى إفناء الذات . وتجاوز الذات ليس افناءها ، بل هو بقاؤها مع عدم انحصارها فى نفسها . أما الإفناء فيقضى على الانحصار وعلى التجاوز معاً .

أما إلغاء المستوى الموضوعى لينفرد المستوى الذاتى بالمجـال السلوكى كله ، فالغاء لإنسانية الإنسان ، يرد البشر حيوانات عجما .

فلا يبقى أمامنا سبيل لىضرب من التكامل — بعـد أن تبينت استحالة التجانس التام — سوى التوفيق أو الملاءمة بين المستويين المتباينين للوجود الإنسانى .

وهذه الملاءمة — فرضـاً — إما باخضـاع المستوى الذاتى للمستوى الموضوعى ، أو اخضاع المستوى الموضوعى للمستوى الذاتى ، أو بلقاء فى مكان ما فى الطريق بينهما ، يتفاوت قرباً أو بعداً من أحد المستويين .

وقد تبين لنا أن إلغاء أحدهما غير ممكن ، فلا يبقى إلا أن ننظر فى أى نوع من الملاءمة عساه يقيم لوناً من الوحدة التكاملية لدى الانسان .

أما إخضاع المستوى الموضوعى للمستوى الحيوانى فاهدار لقيمة الانسان ، يعادل رده إلى الحيوانية . لأن تفكيره سيغدو خادماً لنوازعه الحسية ورغباته الذاتية . فالزمام ينبغى أن يكون للمستوى الذى يتميز به الانسان ، لا للمستوى المشترك بينه وبين سائر صنوف الحيوان .

فلا مناص إذن من أن يكون المستوى الموضوعى هو الأساس الذى تتم الملاءمة ـ إن كانت ممكنة ـ لحسابه وبمقتضاه ، كى تبقى للانسان سمة تجاوز الذات التى يتفرد بها .

كل هذا قد يبدو واضحاً ونتيجة طبيعية لأن بديلها لا يمكن أن يكون مقبولا . ولكن ما يتلو ذلك ليس على هذه الدرجة من البساطه واليسر ، وهو السؤال : كيف نحقق هذه الملاءمة الكفيلة بالتناغم أو التناسق ، بل الوحدة التكاملية بين ماهو ذاتى وماهو موضوعى فى ذلك الكائن الواحد المسمى الانسان : بين ماهو حيوى وما هو فكرى ، بين ماهو انحصار فى الذات واهتمام بها وماهو تجاوز للذات واهتمام بما عداها ؟

مسألة غير هينة الحل دفعة واحدة ، فخليق بنا أن نسير فى الحل خطوة خطوة . فنسأل أنفسنا عن المجال الذى لامناص من ذاتية

السلوك فيه ما هو ، وإلى أى حد لا فكاك من هذه الذاتية .

المشاهد فيما يتعلق بالحاجات والرغبات الحيوية أنها ذاتية تمام الذاتية . فلا حيلة فى الجوع والعطش وما إليهما من المناشط أن تكون ذاتية ، لأنها متعلقة بحفظ الذات . ونظيرها عند سائر الحيوان قائم مشهود . ولكن هل يستوى سلوك البشر وسلوك الحيوانات الأخرى فى البحث عن الطعام أو الشراب أو الإشباع الجنسى ؟

المشاهد أيضاً أن السلوك البشرى مهما كان لصيقاً بالذات مغرقاً فى ذاتية دوافعه وأغراضه يمكن أن يصدر عن ـ أو يستند إلى ـ مبدأ موضوعى كلى ، عن وعى أو عن غير وعى ، يلجأ المرء إليه لتبرير فعله فى هذا الصدد أمام نفسه أو أمام سواه . وهذا المبدأ المستخدم فى التعليل أو التبرير يتجاوز ـ فرضاً ـ ذات الفاعل ، ويسرى على جميع الذوات إذا توفرت لها عين الظروف والملابسات .

فأن أحس الجوع فأنشد الطعام ، هذا سلوك ذاتى محض ، مثل سلوك الفأر ، أو العصفور ، أو الثعلب ، أو الثعبان ، أو ماشئت من صنوف الحيوان . ولكننى إن جعلت ذلك مبدأ يسرى على ذاتى

وعلى كل ذات تشعر بالجوع ، فأعذر منها ما أعذر من ذاتى،فذلك هو السلوك بحسب مبدأ يتجاوز ذاتى وكل ذات .

وهذا المبدأ – بسبب هذا التجاوز – موضوعى. وهو كلى ايضاً بسبب استغراقه لكل حالة تندرج تحته ، أياً كانت وبلا استثناء . حتى أن صاحب الشاة قد يعذر الذئب الجائع فى سطوه عليها ، كما قال أبو العلاء .

ولو علمتم بما بالذيب من سغب
إذن لسامحتمو بالشاة للذيب!

فعملية التبرير تقيس النشاط أو السلوك الفردى الجزئى، أى الذاتى، بالرجوع إلى معيار كلى وموضوعى ،أى انه من مستوى مستغرق لهذا السلوك ومفارق أو متجاوز له فى آن واحد.

ولكن المشاهد أيضاً – بالخبرة والممارسة – أن أمثال هذه المبادىء متعددة ، ويعارض بعضها بعضاً .

فاذا عدنا إلى ذلك المثل الذى ضربناه، وهو « كل جائع يطلب الطعام » وجدنا مبدأ آخر يعترض سبيله ، كمبدأ الملكية الخاصة مثلا ، فلا يسوغ لك أن تمد يدك إلى « ماليس لك » بل « ولا تمدن عينيك » إليه أيضا . وهذا تعارض يعرفه من خبر – أو تصور – حال الجائع

الضاوى ويده صفر من الطعام ، وصفر مما يستطيع أن يحصل به على طعام من سبيل يقره مبدأ الملكية الخاصة . أو قد يكون العائق هو الأنفة من الوسيلة المتاحة فى ظرف معين للحصول على الطعام ،فيبرز عندئذ المبدأ القائل : « تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها! »

وما هذا الذى سقناه إلا مثل مبسط غاية التبسيط لما يكون من التعارض بين المبادىء ، فى حين أن الحيوان الأعجم لا يعرف المبادىء. أو هو كما يقول أبو الطيب فى أسده المشهور :

« لا يعرف التحريم والتحليلا .. »

فهو ذاتى محض ، والمبادىء موضوعية لامجال لها فى مستواه الغريزى الجزئى .

فما الحيلة اذن ؟ وكيف التصرف فى مواقف من هذا القبيل ، تتعدد فيها المحاور والمعايير أو المبادىء وتتعارض ؟

أما المحاور ... الدوافع الحيوية كالجوع، وهى ذاتية بالضرورة، وأما المبادىء أو المعايير فهى موضوعية الصورة ولكن تطبيقها ـ على تعارضها فيما بينها ـ منصب على سلوك ذاتى بطبيعته . فكيف السبيل إلى تطبيق معيار أو مبدأ موضوعى واحد على سلوك هذه المحاور الحيوية الذاتية ، تطبيقا يستبعد أو يكف سائر المعايير الاخرى،

فهى أشبه بالمسالك أو الدروب المتعددة ، والسلوك لابد أن يمضى فى درب أو مسلك واحد منها دون سائرها ، وكيف السبيل إلى اختيار هذا المسلك الواحد ، على كثرة المسالك وتشعبها ؟

إن عملية الأخذ بمبدأ أو معيار واحد دون سائر المبادىء او المعايير عملية لا يمكن الاعتماد فيها على الصدفة، بل لابد لهذا الاختيار من أساس. أو بعبارة أخرى لابد من « معيار » نرجع اليه للمفاضلة بين كافة المعايير فى أى موقف من المواقف ، فى صدد سلوك يمليه محور من المحاور فى الطبيعة الحيوية للبشر .

وقد رأينا آنفا أن تعليل او تبرير أى سلوك مهما كان مغرقا فى الذاتية يستند الى «معيار». موضوعى كلى غير ذاتى ، اى إلى معيار من مستوى « مفارق » للمستوى الذاتى ، يتجاوزه ويعلو فوقه .

وكذلك تعليل أو تبرير اتخاذ مسلك أو معيار أو مبدأ كلى موضوعى دون سائر المعايير الموضوعية الكلية لا غنى فيه عن الرجوع إلى معيار أو مبدأ كلى موضوعى «مفارق» لمستوى - أو مستويات هذه المعايير او المبادىء الكلية الموضوعية المتضاربة كافة. أى أنه لابد أن يكون معياراً لكافة المعايير، أو مبدأ لكافة المبادىء

الموضوعية الكلية بلا استثناء .

وقد رأينا آنفا أن المعايير أو المبادىء الكلية الموضوعية سواسية فى صورتها الكلية المفارقة ، ولكن مستوى هذه المفارقة يتفاوت حسب مضمونها أو نطاق استغراقها ، مما يدرج هذه المبادىء الكلية فى مستويات ، كل منها مفارق لما يندرج تحته ، مستغرق لما هو مفارق له .

فاذا وضعنا يدنا على مفتاح هذا التفاوت أو التدرج ، لم تختلط علينا المبادىء والمعايير ، وعرفنا أولاها بالتطبيق . وان كانت طبيعة السلوك الحيوى قد تضع حدودا لذلك ، وتفرض ضرورتها . ولكن هذه قضية اخرى ننظرها فى حينها .

إن انبهام هذا التدرج أو التفاوت فى مستويات المفارقة هو الذى يجعل المبادىء أو معايير السلوك الكلية تتعارض عند التطبيق الذى يحتم إتخاذ واحد منها فحسب . أما إذا وصلنا إلى اكتشاف مبدأ كلى واحد مفارق لها جميعاً ، فلا انبهام فى هذه الحالة ولا حيرة .

وهذا المبدأ الذى يستند إليه تبرير اتخاذنا أى مبدأ دون سائر المبادىء ، لابد أن يكون معيارا أقصى ، او مبدأ أقصى ، او قيمة قصوى . وبالتالى لابد أن يكون واحدا وحيدا ، ليس له بدائل من

من أى نوع وبأى وجه من الوجوه ، والا ما صلح معياراً لكل المعايير ، ومبدأ لكل المبادىء التى يمكن أن تكون واردة بأى حال من الأحوال .

وأين يمكن أن نجد هذا المبدأ الأعلى أو المعيار الأقصى للسلوك الإنسانى ، مع أن مستويات حياة الإنسان الحيوية والاجتماعية متعددة بمتطلباتها المتلاحقة والمتآنية (أى التى تكون قائمة فى آن واحد) ؟

وإن وجدنا هذا المبدأ الأقصى والأعم ، فهل إلى تطبيقه من سبيل ؟

وكيف نطبقه ؟

وإلى أى حد يمكن تطبيقه ؟

الدولة الوسطى

لن نحتاج أن نذهب بعيداً عن الإنسان على كل حال ، بل فى داخل الإنسان نجتهد فى البحث عن هذا المبدأ ، ليظل المفهوم الإنسانى خالص الإنسانية .

تعدد المحاور وتعدد المعايير — على النحو الذى نشاهده فى السلوك الإنسانى — أله نظير فى مجال التفكير الإنسانى ؟

والجواب لايحتاج إلى كثير إطالة :

إن للتفكير — فى قمته العليا — عند الإنسان مبدأ واحدا وحيداً ، كلى الموضوعية كلى الكلية ، أى أنه تام « المفارقة » ، فهو إذن مطلق من جميع الوجوه ، لا بدائل له، ولا تضارب معه .

إنه مبدأ « الهوية » وما يلزم عنه — بمثابة الوجه الآخر للعملة — من « إمتناع النقيض » .

هذا المبدأ هو مبدأ للبادىء الذى تستغرق كليته جميع عمليات التفكير فى صورها الأدنى من تالك القمة العليا . وهذه العمليات — أيا كانت صورها ومراحلها — تقوم على الموضوعية والكلية

بلا مراء . ولكنها كليات لا تستغرق إلا ماينلدرج تحتها ، وما أكثر مالا يندرج تحت كل كلى منها على حدة ، فيضم كل مجموعة من الجزئيات كلى خاص بها . أما التعامل بين هذه الكليات أو المبادىء المتفاوتة المفارقة فيتم عن طريق مبدأ المبادىء ومعيار المعايير ، الذى هو قمتها العليا جميعاً ، وهو مبدأ الهوية الكلى المفارقة .

ويكفى لتبين ذلك أن نلقى نظرة على عمليات التفكير ، وأن نلاحقها عن كثب ، فنجد التفكير منذ بداية الادراك الحسى للمحسوسات على اختلافها ، يجرد من هذه الجزئيات ويعمم ليردها إلى معنى كلى يستغرق كل الجزئيات التى من هذا القبيل كل الاستغراق ، مع بقاء هذا المعنى الكلى « مفارقاً » لجميع الجزئيات التى تندرج تحته تمام المفارقة . وهو معنى كلى معقول ، أى موضوع للتفكير أو التعقل ، غير مدرك إلا بالتفكير أو التعقل ، ولا سبيل إلى إدراكه بالحس الجزئى . وتظل المحسوسات الجزئية المندرجة تحته محسوسات لا يتعامل معها التعقل إلا عن طريق معناها الكلى ، فلا المعنى الكلى موضوع للحس ، ولا الكائن الجزئى موضوع للتعقل .

فلدى التعقل لا موجود إلا الكلى ، ولدى الاحساس لا موجود إلا الجزئى . وكأنهما دولتان لا تعترف كل منهما إلا بعملتها

الخاصة دون سواها . والتعامل بين الدولتين مع هذا لا مناص منه ولا غنى عنه ، ولكن جميع المعاملات بينهما تقوم على « تحويل العملة » .

إلا أننا نلاحظ منذ البداية أن التعامل بينهما غير متكافىء :
[illegible] غير تام . فعملة المحسوسات [illegible]ـول تلقائياً لدى التفكير إلى عملة المعانى (أى الكليات) . وبذلك يغدو المحسوس موضوعاً للتفكير أو للتعقل . أما عملة المعانى (أى الكليات) فلا ترتد بالتحويل إلى عملة المحسوسات (أى الجزئيات) . فالمحسوس يتحول فى صورة الكلى الخاص به إلى موضوع للتعقل ، أما المعقول فلا يتحول مطلقاً إلى موضوع للاحساس .

وشبيه هذا النمط من العلاقة بين المحسوس والمعقول — إلى حد كبير — بالعلاقة بين ألوان الغذاء وبين الدم الذى تتحول إليه هذه الأغذية على اختلافها ، فتقوم عملية التمثل الغذائى بهضم ما يوافق الجسم منها وتحيله إلى ما « يجانس » الجسم من الدم ، وترفض من عناصر هذه الأغذية مالا يلائم الجسم وتطرده منه . ولا يتعامل الجسم بعد ذلك إلا مع الدم ، الذى هو مستخلص فى صورته المعينة هذه من الأغذية على

اختلافها . ولكن هذا الدم نفسه لا يمكن رده ـ أو إعادة تحويله ـ إلى الأغذية بصورتها الأصلية التى جاء منها .

فالعلاقة هنا ذات اتجاه واحد : من المحسوس إلى المعقول . أى من الجزئى إلى الكلى ، وليس العكس . أى أنه لا يتأتى أبدا الاتجاه من المعقول إلى المحسوس ، أو من الكلى إلى الجزئى . فلا ارتداد إذن للمعانى الكلية إلى أصلها الجزئى الحسى ، وإن عوملت كل الجزئيات المندرجة تحت كل معنى من خلال هذا المعنى وعن طريقه .

وهذه الكليات أو المعقولات يتم تعامل العقل بها دون سواها بحسب مبدئه الأقصى الذى لا مبدأ له سواه ، كما يتم تعامل الجسم بالدماء المستخلصة من الأغذية على اختلافها فى وظائف الجسم الحيوية كلها بحسب النظام أو القانون أو المبدأ الحيوى الواحد الذى يسود الجسم كله مهما تنوعت وظائفه واحتياجاته وعملياته ومناشطه .

فللتعقل مبدأ واحد مطلق السلطان ينظم كل عملياته — وكلها معقولة وعن طريق كليات ـ وهذا المبدأ هو المناط الوحيد لوحدة التعقل مهما اختلفت عملياته ومناشطه ، ولا خروج له عليه أبدا ،

لأن هذا المبدأ هو عين ذاته . كما أن لحياة الجسم نظاماً أو مبدأ واحدا ينظم كل عملياته الحيوية ـ وكلها بالدم وعن طريق الدم ـ وهذا المبدأ مناط وحدة الجسم مهما اختلفت عملياته ومناشطه ، ولا خروج له عليه وإلا فقد وحدته التكاملية التى هى عين ذاته ولا قيام له إلا بها . فبقاؤه رهن بوجود هذه الوحدة التكاملية مهما تنوعت عملياته الحيوية فى ملايين الخلايا وعشرات الأعضاء والوظائف .

فكون المبدأ الأقصى واحدا وحيدا كلى المفارقة كلى الاستغراق مسألة وجود أو عدم بالنسبة للتعقل ، وبالنسبة للحياة العضوية على السواء . فلا يخرج هذا أو ذاك على مبدئه الأقصى الذى هو قوام وحدة وجوده إلا انحل وجوده وفسد وبطل .

ولكن المبدأ الأقصى لهذا مباين للمبدأ الأقصى لذاك . وكلاهما فى كائن واحد ، هو « الذى حارت البرية فيه » وهو الانسان !

فمن أين لنا المبدأ الأقصى الواحد الوحيد الذى يستغرقهما معاً ؟ أم هناك «قنطرة» ما ، يمكن العبور عليها من أحدهما إلى الآخر ، على نحو مماثل لعملية تبديل العملة التى رأيناها تحدث بين دولة المحسوسات الجزئية ودولة المعانى الكلية ؟

إن الدوافع الذاتية الحيوية محاور لاسبيل إلى إلغائها ، ولكن مجال تنفيذ مطالبها فى الخارج هو الذى يمكن أن تتنوع فيه الأساليب وتتعدد فيه المسالك أو أشكال السلوك . والسلوك — مهما كان ذاتيا — هو الذى يمكن أن يتشكل أو يندرج تحت مبدأ كلى موضوعى . وهذه المبادىء متعددة متباينة بل متعارضة .

فالمشكلة إذن ليست فى إلغاء الدوافع أو المحاور الذاتية ، بل فى البحث عن مبدأ كلى يختزل كل المبادىء الكلية التى تندرج تحتها كافة أنواع السلوك ، مهما كان هذا السلوك ذاتياً .

فمبدأ المبادىء المنشود ليس إذن مبدأ أقصى لتكامل الذاتى — من حيث هو ذاتى — مع الموضوعى من حيث هو موضوعى ، بل هو مبدأ أقصى موضوعى لتكامل المبادىء الموضوعية التى هو مستغرق لها جميعاً ، ومفارق لها جميعاً

إن شعورك بالجوع أو بالألم مسألة ذاتية محض ، وليس وارداً على الاطلاق إخضاعها لمبدأ موضوعى . أما فعلك الخارجى أو سلوكك لإشباع هذا الجوع أو دفع هذا الألم ـ وإن كان دافعه ذاتيا محضا ـ إلا أنه قابل للتنوع فى أشكال وطرائق شتى خاضعة لمبادىء موضوعية كلية مفارقة .

وهذا الفعل أو السلوك هو «العنصر الوسيط» أو «الدولة الوسطى» أو «القنطرة» بين دولة الذاتية المحض ودولة الموضوعية المحض . وهو الذى ننشد فى مجاله مبدأ أقصى يختزل جميع مبادئه ، ويكون مفتاحا للمفاضلة بينها على تفاوت مستوياتها .

إننا بالفعل أو بالسلوك خارج نطاق الذاتيـــة المحض، داخلين فى مجال جاذبية الموضوعية ، إن صح هذا التعبير .

فالمطلوب هنا وحدة تكاملية بين « موضوعيات » متفــاوتة الموضوعية . ونحن نعلم أن الموضوعية القصوى – لدى الانسان – هى موضوعية التعقل أو التفكير النظرى . ونعلم أن « الهوية » لباب التعقل ، وبدونها لا تعقل على الاطلاق ، فهى عين ذات التعقل ، وهى هى وحدة التعقل التكاملية . فهذا المبدأ الأقصى هو الذى يتيح الوحدة التكاملية القصوى بين مبادىء التعقل أو لبناته ذات البدائل التى هى الكليات أو المعانى .

فهل يمكن أن يفيدنا مبدأ المبادىء التعقلية هذا فى حل مشكلة تعدد المبادىء أو المعايير فى مجال على الحدود الدنيا للموضوعية ، وهو مجال الفعل أو السلوك .

وكيف يتسنى لنا ذلك ؟

وإلى أى مدى ؟

شوط بلا انتهاء

لقد رأينا التعقل — بمبدئه الأقصى المطلق — يفرض على عملياته موضوعية محتمة لا خروج عليها، ولا مناص منها، فهو كالدهر، و« لا خروج من الدهر » كما يقول الشاعر القديم، ولا بديل له إلا العدم. فالموضوعية فيه تامة ولا خيار فيها، وهذه هي الوحدة بمعناها الكامل - لا التكاملى الذى ينشد الكامل لأنه ليس هو -، وهى وحدة لا تتوقف على الارادة فى كثير أو قليل، فإما خطأ وإما صواب. إما مطابقة وإما زيغ. وحدة مطبقة صارمة كوحدة مبدأ الحياة فى الجسم الحى.

أما فى مجال الفعل البشرى أو السلوك، فكل مبدأ له بدائل تنافسه وتتضارب معه كثيراً أو قليلا، وتتنازع إرادة الانسان، لا يدرى أحياناً كثيرة أيها يأخذ وأيها يدع، ولا سبيل إلى تحققها جميعاً.

وقد وجدنا من ثم أنه لا بد من تنظيم للأفعال التى يستند كل منها إلى مبدأ مختلف، ولا يحكمها جميعاً مبدأ واحد مطلق يناظر مبدأ الهوية الذى للتعقل.

فلابد من طلب مبدأ ينسخ ويفاضل بين هذه المبادىء كافة .

فكيف نلتمسه وأين ؟

إن السمة الأساسية لمبدأ التعقل الاقصى هى موضوعيته المطلقة وكليته المطلقة ومفارقته المطلقة .

ولكن هل من المستطاع اتخاذ مبدأ التعقل الاقصى ، بنصه وفصه ، وكامل فاعليته المطلقة ، مبدأ للفعل السلوكى ؟

نحن نعلم أن الفعل السلوكى مصدره لصيق بالذات ، وهو على الحدود الدنيا من الموضوعية بسبب تجاوزه - بخضوعه للمعايير أو المبادىء - لذات الفاعل . فلا يبدو من الممكن جعله موضوعيا خالص الموضوعية وبصورة مطلقة ، أى فى جميع الأحوال .

وبعبارة أخرى :

إن مبدأ التعقل بموضوعيته المطلقة هو المسيطر سيطرة تامة مطلقة على عمليات التعقل ، ولا محيص عنه لكل تعقل صائب ، وبدونه أو بالزيغ عنه أقل زيغ يغدو التعقل مستحيلا ، لأنه ينقلب « غير معقول » ، فهذا المبدأ الأقصى للتعقل هو هو المعقولية .

ولكن لصوق السلوك ، أو الفعل السلوكى ، بالذات فى أحيان كثيرة ، بحيث يستحيل الفعل لو أنه انفصل عنها تمام الانفصال،

يجعل الموضوعية المطلقة ، أى التجاوز المطلق للذات فى السلوك امراً مستحيلا ، أو يتقوض وجود الذات نفسه .

ولنضرب مثلا لسلوك البحث عن الطعام أو الشراب عند اشتداد الجوع أو العطش . فإن الالتزام بالموضوعية المطلقة ربما أدى إلى هلاك المرء إن منعته اعتبارات الموضوعية المطلقة من استباحة محظور فى سبيل سد رمقه وإقامة أوده .

وذلك كاف — فيما أعتقد — لإدراك أن الموضوعية المطلقة فى الفعل السلوكى ليست ممكنة التحقق على غرار تحققها المطلق فى معيار الصواب والخطأ على مستوى التعقل .

ولكن هل معنى هذا نبذ الموضوعية المطلقة مبدأ ومعياراً أقصى للسلوك ، لمجرد اختلاف مجال السلوك عن المجال المنطقى ؟

إن النبذ هنا يقضى على كل أمل فى وحدة تكاملية للانسان ، ويحبس أفعال السلوك فى الذاتية المغرقة .

وقد رأينا آنفاً أن ما يميز أفعال البشر السلوكية عن سلوك سائر الحيوان ، أن أفعال الإنسان ترجع — أو يمكن إرجاعها — إلى مبدأ له صفة الكلية والموضوعية فى بابه . ولكن نطاق هذه الكلية محدود بمضمون هذا المبدأ ، وبذلك تقوم ـ أو يمكن أن

تقوم – إلى جواره مبادىء كلية أخرى لكل منها نطاقه المتفاوت ضيقاً أو سعة .

فالمصلحة الخاصة مثلا مبدأ كلى له نطاقه الذى يسرى على كل ذات مفردة على حدة ، وعلى النحو الذى تتراءى لصاحبها مصلحته الخاصة ، فى وقت معين أو ظرف معين . واللذة الحسية أيضاً مبدأ كلى له نطاق ينصب كذلك على كل ذات مفردة على حدة ، ولكن من جانب معين هو جانب اللذة الحسية . ومبدأ الحرص على التسلط والسيطرة وبسط النفوذ مبدأ كلى أيضاً — أو يمكن أن يكون مبدأ كلياً – يسوغ التسلط لمن يستطيعه ويسوغه أيضا لمن يحمل نيره ، لأن القانون فى رأى هؤلاء أنه « ويل للمغلوب ! » .

وهكذا الشأن فى عشرات المبادىء الموضوعية الكلية المتفاوتة النطاق بالنسبة للفرد ، وهناك عشرات غيرها متفاوتة النطاق بالنسبة للجماعات ، وقد سميناها مبادىء كلية موضوعية متفاوتة «المفارقة» باعتبار أن الإمعان فى المفارقة معناه إتساع النطاق ، وأن المبدأ الكلى المفارقة هو المبدأ المطلق الذى لا يشذ عنه شىء

ومبدأ التعقل الأقصى هو مثال المبدأ الكلى المفارقة بمعنى الكلمة . وها نحن رأينا أنه لا يمكن قيام مثل ذلك المبدأ الكلى

المفارقة فى مجال السلوك ، كقيامه فى مجـــال التعقل النظرى أو المنطق .

فأنت حين تتجاوز ذاتيتك فى التعقل تمام التجاوز تجدالمعقولية، وإلا فقدتها ، فهى إما أن تـكون أو لا تـكون ، وهى لاتـكون إلا بتمام تجاوز الذات ، أى بتمام الموضوعية .

ولـكنك حين تتجاوز ذاتيتك فى السلوك تمام التجاوز، تتعرض لفقد ذاتك ، أى تتعارض للهلاك . وهذا ما يحدث فعلا لفرسان الموضوعية والهائمين بها الحريصين على تحقيقها حرصاً تهون معه حياتهم الذاتية الفردية ، حين يكون عليهم أن يختاروا بين ذواتهم وبين الموضوعية اختياراً لا محل معه لأنصاف الحلول .

وإلى هذا القبيل ينتمى سقراط ، وكل شهداء عقائدهم التى تجسدت فيها الموضوعية فى اعتقادهم .

أيقول قائل :

ولـكن هذا تطرف لايطيقه كافة الناس ؟

وإنه لـكذلك حقاً ، ولـكن المسافة بين هذا التطرف الذى يضحى بالذات من فرط تجاوزها فى السلوك ، وبين السلوك اللصيق

بالذاتية على الحدود الدنيا للموضوعية ، هى بعينها المسافة التى تطلعنا على المجال المتاح للسلوك الآدمى أن يترقى فيه صاعداً فى مدارج الموضوعية الكلية .

وإنه لصعود شاق ، من مستوى الحيوان إلى هذا المستوى الرفيع ، مستوى السادة الحقيقيين من نبلاء الجنس البشرى . و « لولا المشقة ساد الناس كلهمو » ، كما يقول أبو الطيب .

نقول السادة والنبلاء ، فهاهنا طبقية لامراء فيها ، أساسها الوحيد هو الاقتراب من الذروة التى رأينا أنها المميز الحاسم للانسان عن الحيوان ، وهى ذروة الموضوعية . فكل امرىء إنسان بقدر نصيبه من الموضوعية الكلية فى سلوكه ، لأن الكل — كما رأينا — سواسية فى موضوعية تعقلهم ؛ أو هكذا يمكن أن يكونوا ما تجاوزوا ذاتيتهم فى التفكير . و « آفة الرأى الهوى » .

فبمقدار اتسام السلوك بالموضوعية الكلية المطلقة ، وبمقدار تجاوز الناس لذواتهم فى أفعالهم يتفاوتون فى درجة أو طبقة أو مرتبة إنسانيتهم .

فالموضوعية الكلية المطلقة المتحققة فعلا فى التعقل ، هى نفسها

الغاية التى يسعى الإنسان حق الانسان إلى تحقيقها .

وإذا قلنا « الغاية » و « السعى » ، فقد قلنا « الاتجاه » . فالموضوعية الكلية المطلقة هى « الاتجاه » الذى لا بديل له كى يتميز الفعل أو السلوك الانسانى من الفعل الحيوانى الذاتى ذاتية مطبقة .

وكل زيغ عن هذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة يرد الفاعل إلى الذاتية ، التى هى صنو الحيوانية وسمتها .

وهذا الاتجاه بأقصى الاستطاعة صوب الموضوعية الكلية المطلقة هو هو مقدار تحقيق الوحدة التكاملية لدى الانسان ، بالقضاء على فجوة التناقص بين موضوعية التعقل المطلقة وذاتية الفعل المطبقة . فلا قيام ، ولا أمل فى قيام ، وحدة تكاملية لدى الانسان إلا إذا صار السياق واحدا فى التعقل والفعل ، أى فى الفكر والسلوك .

إذن :

قصارى جهد الفعل أو السلوك الانسانى أن « يتموضع » جهد الطاقة ، أى يتحرى الصدور عن أقصى موضوعية كلية ممكنة . فإذا عرضت له مبادىء للفعل متباينة متعارضة ، كان أكثرها

كلية ، أى أكثر مفارقة أدعى لتحقيق إنسانيته فى فعاله ، لأنه أكثرها تجاوزا لذاته .

ثم فى هذه الحالة لايكون ذلك المبدأ مقصودا لذاته ، بل لموضوعيته وكليته ، فإذا ماتبين مبدأ أوفى منه بالموضوعية الكلية — أى أوفى منه مفارقة — ترك الأول إلى الثانى ، لأنه موقن أن إنسانيته رهن بمدى تجاوزه ذاته نحو الموضوعية المطلقة ، وأن ذلك هو الفارق الوحيد الذى يباعد بينه وبين الحيوان الأعجم .

ولئن لم تكن بالمرء حاجة إلى التموضع (أى الاجتهاد فى الدنو من الموضوعية الكلية وتحريها) فى مجال التعقل ، لأن الموضوعية هنا إما أن تكون بتمامها أو لاتكون ، إلا أنه فى مجال الفعل محتاج إلى كل جهده وطاقته لتلمس التموضع وتحريه تحريا لاهوادة فيه ولا نهاية له .

وبدهى أن فى وسع المرء ألا يتحرى ذلك ولا يهم به أصلا ، ولكنه بذلك يتنازل عن كل دعوى فى الإنسانية ، بل هو فى الحقيقة لاينتسب إليها أصلا ، لأن قيام إنسانيته كما رأينا رهن بتجاوز الذات بالموضوعية الكلية .

إذن :

لا يولد المرء إنساناً ، بل يصير إنساناً إذا هو اتجه صوب الإنسانيه ، أى صوب الموضوعية المطلقة ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

إن وجه الشبه بين البشر وأبى الهول كبير جداً ، وعلى من شاء أن يتخلص من ذلك الشبه أن يتجه باستمرار إلى « الصورة » الإنسانية متجاوزاً ذاتيته التى تربطه بالمملكة الحيوانية .

ولا سبيل له إلى ذلك « الاتجاه » ما لم يكتشف « الغاية » الصحيحة ، أى الوجهة الصائبة الجديرة بمسعاه ، وما لم يكتشف « البوصلة » الوحيدة التى يتجه على هداها من تيه غربته فى مملكة الحيوانية الذاتية إلى موطنه الانسانى الحق ، وهو « الموضوعية المطلقة » التى يميزه طلبها — دون سواها — عن الحيوان ، فإنه مقضى عليه لا محالة أن يظل ذلك المسخ الذى لا وحدة تكاملية فيه.

والاكتشاف الذى نتحدث عنه هـو اكـتشاف المفهوم الانسانى لانسانيته — وهو سمته الموضوعية التى يتميز بها — فيدرك أن هذه هى حقيقته القصوى ، ويعتنق هذه الحقيقة اعتناقا تاما بكل وجدانه ، ويؤمن به بمجموع مشاعره ، بحيث لا ينازع هذا الإيمان ريب يجعله يتردد بين وجوده الانسانى

الموضوعى هذا ، وبين وجوده المسوخ فى مستويين متناقضين أحدهما ذاتى والآخر موضوعى .

وتظل حياة المرء بعد اكتشافه هذا رحلة ملحمية كرحلة «أوليس» للعودة إلى موطنه الصحيح من ويلات الغربة ومحنها ومتاهاتها . رحلة يريد بها المرء أن يتجه بانسانيته من القوة إلى الفعل ، ومن النزوع إلى التحقق ، بالإصرار فى كل المواقف على التموضع ما استطاع إلى ذلك سبيلا .

وذلك شوط بلا إنتهاء ، لأن الموضوعية المطلقة تظل مطلباً كخط الأفق ، ولكن الفضيلة — أو الفضل — معلقة بالاتجاه صوبه على الدوام ، وباصرار واستماتة ، مهما كانت وعورة الطريق .

وهذا هو الجهاد الأكبر .

الوطن والمنفى

ولكن العودة من المنفى ـ فى هذه الأوديسية ـ قد تبدأ لدى أى شخص من البشر ، وقد لا تبدأ اطلاقا . فلن يروم العودة من المنفى أو الغربة إلا من يتوق وينزع إلى وطنه بأى ثمن ، فيسترخص الجهد مهما عظم ، ويستهين بالمشقة .

ولا ينزع إلى وطنه إلا من أحس أنه فى المنفي ، وتبين الفارق بين وطنه ومنفاه أو غربته . أما من لا يحس بانتمائه وارتباطه إلى غير الموضع الذى هو فيه ، فلا شعور بالاغتراب لديه ، ولا حنين من ثمة إلى الوطن ، لأنه لا وطن له إلا حيثما هو كائن فعلا .

فمعرفة الوطن مع الاحساس بالانتماء إليه انتماء لا يعادله انتماء أو ارتباط هو الأساس . وبقدر شدة هذا الاحساس تكون شدة الشعور بالاغتراب ، وشدة النزوع إلى العودة من المنفى أو الضيق به .

وقد يكون المنفى أرفه وأرغد وأخفض عيشا ، وقد تكون مفارقته عسيرة ممضة ، ورحلة الإياب شاقة محفوفة بالمخاطر والمهالك ، ولكن المعول ليس على « مواصفات » المنفى ، بل على شدة الشعور بأنه منفى ، وهو شعور نابع من شدة الشعور بالانتماء إلى موضع سواه ، هو الوطن ، وشدة الحنين إليه .

وفى تراث العرب قصة لطيفة عن أعرابية بدوية وقعت فى نفس أحد خلفاء بنى أمية، فتزوجها وأسكنها قصره فى دمشق. وما أدراك ما قصر الخليفة الأموى فى دمشق، وهى يومئذ عاصمة الدنيا، وقمة مدنيتها. فعاشت فى ذروة الرفاهة والرغد والعز والجاه والسلطان، وما شئت من مناعم العيش. ولكن الفتاة ـ وكانت بدوية شاعرة ـ ضاقت بالقصر المنيف، والأثاث والرياش، والدمقس والسندس والإستبرق وجاه الإمارة، وظلت تنشد شعراً تتحسر فيه على خيمتها فى الفلاة الجرداء...

وبيت تخفق الأرياح فيه ··· أحب إلىّ من قصر منيف!

ولبس عباءة وتقر عينى ··· أحب إلى من لبس الشفوف!

ولم يهنأ لها بال حتى ضاق بها زوجها وطلقها لتعود إلى ما كانت تحن إليه من باديتها مع ما فيها من شظف العيش.

ويروى الجاحظ هذه القصة فى كتاب «المحاسن والأضداد» المنسوب إليه ـ على ما أذكر ـ وقد أوردها على سبيل التندر بالغرائب التى يعجب لها الناس.

والذى يعنينا من هذه النادرة المستطرفة أنها تصور «الحال النفسى» لمن يحن إلى وطنه لشدة احساسه بالانتماء إليه، لأنه وطنه

وكفي ، لا لأنه دخل فى مباراة مع سائر مواضع الارض ، فكان أحسنها وأرغدها عيشا وأرفقها بأهله . و« بلادى وإن جارت على عزيزة » . وإنما الاوطان كالأبناء ، فليس ارتباطك بابنك وتعلقك به لأنه أنجب وأجمل ، وأرق وأنبل وأفره من أنداده أجمعين . بل لتعلقك به واحساسك أنه ابنك وكفي . ولن تعدل به ـ مهما كان فاشلا قميئاً عيياً ـ لو خيرت ـ أفره الفتيان وأذكاهم وأوسمهم . فهذه الفتاة البدوية إذن مثل جيد للتعلق بالوطن والاحساس الشديد بالانتماء إليه . ومن ثم إحساسها القوى بالاغتراب فى أى موضع سواه ، أيا كان ذلك الموضع ، ومهما توفرت فيه مناعم الحياة ، التى قد لا يعرفها امرؤ إلا فى أحلام اليقظة .

ولكن لماذا استطرف الجاحظ ـ ويستطرف كثيرون جداً غير الجاحظ ـ هذه الحكاية ، حتى ساقها مساق « النادرة » التى لا يطرد عليها القياس ؟

هذا « الاستغراب » نفسه ظاهرة تستحق التأمل ، فهى إشارة إلى أن السواد الاعظم من الناس ليسوا هكذا . أى أن احساسهم بالوطن والاغتراب عنه ليس بهذه الدرجة من الجسامة . بل ما أكثر من ـ لو فى مكان هذه البدوية ـ ينسون البادية ، أو لا يذكرونها

إلا كما يذكر الصحيح مرضاً ألم به طويلا ثم « أذن الله بالشفاء »
وهذه هى القضية !

إنها قضية « تفاوت » الاحساس بالانتماء إلى الوطن تفاوتاً شديداً ، معنويا كان الوطن أو جغرافيا ، بل لعل الأمر فى الوطن المعنوى أعصى وأعضل .

فالوطن الجغرافى عرفه المرء ودرج فيه ، وربطته به ملاعب صباه أو مراتع شبابه . فالشعور القوى بالارتباط به والحنين إليه ميسر الاسباب .

أما الوطن المعنوى الذى نعنيه هنا فشىء مختلف . إنه وطن انسانيتك « ما هى » تكتشفه فى نفسك . فأنت لم تعشه بالفعل والممارسة المتحققة من قبل . فإن اكتشفته وأحسست أنك هو ، وأنه الحقيقة فيك ، أى حقيقة وجودك ، وتملك منك هذا الاحساس بالتوحد بينك وبينه ، أحسست أنك بدون تحققه الفعلى كائن ناقص الوجود ، وأنك بدون العودة إليه مشرد ضائع . فهو حقيقتك تريد أن تكونها ، وإلا فلست بكائن على حقيقتك .

وبقدر الشعور الشديد بهذا الوطن الذى لم تعش فيه من قبل ، وبقدر إحساسك القوى أنه لا حياة لك أنت إلا بأن تعيش فيه ،

أو على الأقل تتجه إليه ، من بعد ، يكون إحساسك بالاغتراب حيث كنت تعيش من قبل .

وبعبارة أخرى :

بقدر إحساسك أن حقيقتك الصادقة هى الموضوعية الكلية المطلقة ، وخروجك من ذاتيتك فى السلوك اليها ، يكون إحساسك بالاغتراب فى ذاتيتك وسلوكياتها التى عشتها حتى الآن ، والتى قد تتردى فيها من بعد . وبقدر هذا الإحساس وشدته يكون نزوعك إلى إنهاء الاغتراب والتخلص من ذاتية فعالك .

وكتفاوت الشعور بالوطن الجغرافى يتفاوت هذا الشعور أيضاً وكما أن فى الناس هذه البدوية التى ضاقت بالقصر المنيف وحنت إلى البادية أشد الحنين ، ففيهم أيضاً من هم على النقيض منها : عدم انتماء لوطن أصلى ، وعدم إحساس باغتراب عنه . كذلك فى الناس من يكتشف أن حقيقته هى الموضوعية الكلية ، وفيهم أيضا من لا يكتشف ذلك إطلاقا ، فهو مستقر فى ذاتيته قرير بها ، لا يصبو إلى شىء سواها يخرج منها إليه ، ولا يخطر له ذلك ببال .

ومن ينقصه الشعور بالانتماء إلى وطنه الأصلى لن يشعر بالاغتراب مهما حدثته عن ذلك الوطن، ولن يحن إليه ، مهما بلغت «معلوماته» عن وجود هذا الوطن فى « مكان ما » غير الذى هو فيه فعلا .

كذلك من ينقصه الشعور بالانتماء إلى حقيقته الموضوعية الكلية ، لن يحن اليها ، مهما بلغت «معلوماته» عن هذه الموضوعيه الكليه، ومهما مارسها ـ ولا محيص له عن ذلك ـ فى تعقله المجرد ،ولن يشعر إلا بذاتيته فى نوازعه وسلوكه كافة .

وبين الطرفين المتقابلين : بين الحنين الشديد والفتور التام ، درجات متفاوتة أشد التفاوت فى وطنية المكان ، ووطنية معنى الإنسان .

وإننى إذ أقول هذا وأتبينه لا أريد أن يخطىء أحد فهم المهمة التى أنبرى لها فى هذه الصفحات : فأنا لست واعظا ، ولا طالب اصلاح ، ولا داعية إلى شىء أحض عليه ، وإن تمنيت فى نفسى أن ينصلح حال الناس جميعا . وإنما أنا «مُبَصِّرٌ» ، أو امرؤ يريد أن يعرف حقيقة البشر ، ويعرّف بذلك من يريد أن يعرف ، من غير أن أدعوهم إلى شىء . فبحسبى أن يكون موقفى فى هذه الصفحات موقف القائم بالتحليل أو التصوير بالأشعة : يقول لك هذا الشىء صفته كذا وليست صفته هكذا . وهذه علامات صحة وسلامة ،وتلك علامات مرض . ولكن « تغيير الحالة القائمة» أو«علاج الأمراض أو الظواهر غير السوية » ، ليس من عمله .

فأنا أسعى لمعرفة المعيار الذى به يكون المرء ـ أو بعبارة

أصح وأدق - « يصير » المرء إنسانا. لأن الإنسانية - كما رأينا - «صيرورة» فى اتجاه الموضوعية الكلية . فمن تحقق له شىء من ذلك فهو إنسان على قدر تحققه له . ومن لم يتحقق له ذلك ، فهو ليس إنسانا ، وإنما هو بشر ، أو حيوان بشرى ، ليس له من الإنسان إلا الشكل الخارجى ، ومزاولة التعقل ، أما نزوعه وفعاله وسلوكه فعلى المستوى الحيوانى ، الذى هو مستوى الذاتية المحض .

أما « كيف » يتحول الحيوان البشرى - فرداً أو جماعة - إلى انسان ، فذلك شأن خارج نطاق غايتى من هذه الصفحات . وهو شأن لمن شاء أن يشتغل به ويجعله موضوع حياته ، مهما بلغ من اختلاف المشتغلين بذلك فى الوسائل والآراء . . . فالمعول فى النهاية على الغاية من كل مسعى ، وهذه الغاية - وهى الصورة الصحيحة للانسان حق إنسان ، المتكامل أقصى تكامل مستطاع - هى كل ما يعنينى فى هذا المقام . وإن كنت لا أدرى - ولعلنى مخطىء - كيف يمكن « صنع » إحساس بالانتماء لدى من لا يحس من نفسه هذا الانتماء . ولست أرى أيضاً كبير جدوى من ترويض فعال الناس الخارجية كما تروض الكلاب وحيوانات السيرك ، مع بقاء نوازعهم فى دخائل نفوسهم على حالها .

ولك أن تقول إنني كالمشتغل بعلم الأحياء ، الذي يحدد مراتب المملكة الحيوانية وفق معيار معين ، ولكنه لا يدري — وليس من شأنه أن يدري — كيف يجري الارتقاء من المرتبة الأدنى إلى مرتبة أرقى . وما أبعد الشقة وأكثر المراتب بين الأميبا والبشر في عالم الأجسام الحية .

الانتماء والحنين

نقصر كلامنا إذن على النظر فى أمر من يحسون ذلك الانتماء ، وصلة ذلك بما يشعرون به من غربة وحنين جارف ، أو يمكن أن يكون جارفاً .

هل اكتشاف المرء حقيقته الموضوعية الكلية كاف لقيام هذا الانتماء ، وللتوحد مع هذه الحقيقة المنشودة ، بحيث تتحول إلى حقيقة معاشة ؟

مجرد « العلم » بهذا فى حد ذاته ليس كافيا ، ولن يكون كافيا . وإنما المعول — كما ذكرنا آنفا — ليس على « المعلومات » فى هذا الشأن ، بل على قوة الشعور أو الاحساس . وهنا تظهر خطورة ما نسميه « التقمص الوجدانى » لأنه « المعبر» الذى عليه ينتقل المرء من مجرد العلم إلى المعايشة والنزوع المتقد والتعلق المتوله .

فاكتشاف الحقيقة هنا عملية نفسية لا بد أن تكون وجدانية وليست « معلومة » ذهنية مجردة من الاكتراث .

وهذه الطاقة الوجدانية لا تكتسب ، وإنما هى قدرة فطرية ، كالقدرة على الإبصار — إن جاز التشبيه — فالناس فيهم الأكمه (الذى يولد كفيفاً من بطن أمه) ، وفيهم من رزق عينى صقر ،

وفيما بين هذين الطرفين درجات . والشقة بينهما كالشقة فى القوة البدنية بين الأميبا و « محمد على كلاى » . وإن كان صاحب الملكة يمكن أن ينميها بالتدريب والرياضة إلى حد كبير أو صغير حسب استعداده الخاص .

هناك إذن ما يمكن أن نسميه « عتبة » الحنين أو « التقمص الوجدانى » ، التى يكون ما دونها معدوم الأثر ، ويكون ما جاوزها متفاوتاً فى شدة الأثر بمقدار تجاوزه هذه « العتبة » .

والتقمص الوجدانى ، شأنه شأن كل ملكة يعرفها صاحبها من ممارستها . أما من ليس لديه نظير هذه الملكة فلا يمكن أن يعرفها على حقيقتها المعاشة مهما وصفت له . فالأكمه هيهات أن يعرف الحقيقة المعاشة للنور واللون مهما حدثته عنهما ، وهو الذى « استوت عنده الأنوار والظُلَم » . وانعدام الملكة الفطرية أصلا لدى الكائن لا يمكن استصلاحه ، فنحن حين نتحدث عن ملكة ما الى من يملكون نظيرها – على درجات متفاوتة فى كل منهم – إنما « نصف الدار لكم يا ساكنيها ! »

ونصف الدار لكم يا ساكنيها فنقول ، على وجه التقريب الذهنى لما ليس ذهنيا ، أن التقمص أو التوحد فى عرف علم النفس

لدى الباحثين فيه ، إنما هو « بوجه عام عملية بها يسلك الشخص لاشعوريا ـ بالاطلاق أو الى حدما ـ أو يتخيل أنه يسلك ، وكأنه الشخص الآخر الذى تربطه به صلة عاطفية » (قاموس جيمس دريفر لعلم النفس) .

وهذا هو المشاهد ـ على الأقل ـ فى « الحالات » النفسية ، وهو فى حد ذاته دليل على وجود ملكة التقمص الوجدانى ، من حيث المبدأ . فيكون احساس المرء ـ عندئذ ـ بكل ما يصيب الآخر بالغ القوة ، كأنما الذى أصاب الآخر أصابه هو أو أشد منه ، ألماً أو سروراً أو أسى أو حسرة أو غير ذلك .

وقد نعرف أمثلة لهذا بين المتحابين ، وبين الأصدقاء الحميمين ، وبين الأم المتقدة الأمومة (ومن الأمهات من لسن كذلك !) وبين ابنها الأثير (وليس كلهم أثيرين لديها أحيانا !) ، أو بين الأب وإبنه أو إبنته ، حتى أنه قد يغار لها من منافساتها أو ضرائرها !

ولا يلزم أن يكون التقمص الوجدانى هنا متبادلا ، بمعنى أن أحد الطرفين قد يتقمص الآخر وجدانيا من غير أن يتقمص الآخر الأول ، وربما لم يكترث له أو يعلم بوجوده ! وقد جربت شيئاً من هذا شخصياً ، وأحسب أفراداً غيرى ربما جربوه فعاشوا كما عشت

فى أشخاص من غير أن يعيش هؤلاء الأشخاص فيهم .

وليست كل حالات التقمص حالات مرضية . ولا يشترط عندئذ فى المتقمص أن يسلك سلوك الآخر أو يخيل إليه أنه يسلكه أو يحاكيه . وإنما هو تقمص شعورى أو وجدانى ، مع الوعى أحياناً بتمام المباينة بين الشخصين أحيانا ، وقد يقترن أحيانا أخرى بشىء من محاكاة السلوك ، ولكن ذلك ليس حتما لزاما . فالتقمص عندنا حالة وجدانية ، قد تكون لشخص ، أو فئة ، أو لكيان معنوى ، وليس المعول فى هذا على ظاهر السلوك أو المحاكاة .

وليس من الضرورى أن يكون التقمص الوجدانى لكيان معنوى ـ كالعقيدة أو المذهب ـ مبنياً على أدلة عقلية ، أو نتيجة لاقتناع عقلى . وإنما هو ملكة مستقلة ، قد يشارك فيها الاقتناع العقلى وقد لا يشارك . فالتقمص الوجدانى « إيمان » عاطفى وارتباط عاطفى محض ، قد يتلكأ قرب « العتبة » ، وقد يصل إلى « بيعة الموت » . وقد يتفق مع العقل أو لا يتفق معه . بل قد يعى المتقمص فى الدرجات القصوى أن فى إيمانه هذا ما يخالف العقل لسبب أو آخر ، بل وأحيانا تدله معرفته العقلية الواعية أن هذا التقمص المفرط يجر عليه الوبال ، ولكنه لا حيلة له فيه ، ولا فى شدته ، ولا يستطيع

أن يطامن منه أو يقلل من حدة اتقاده . بل ولا يتمنى الخلاص منه:

«فيا حبها زدنى جوى كل ليلة ويا سلوة الأحباب موعدك الحشر!»

«فإن كنت مطبوبا فلازلت هكذا! وإن كنت مسحورا فلا بطل السحر!»

ومن الناس من يعى بذهنه أو بعض ما يدين به أو يتقمصه من المعانى غير صحيح، ولا يمكن أن يكون صحيحا حسب مسلمات معرفية لديه، ولكنه بوجدانه يظل متحريا ذلك المعنى : وهكذا نجد متحرراً بذهنه تقليديا بسلوكه وعواطفه ، وقد يسخطه هذا التناقض بين رأيه وسلوكه ، ولكنه لا يستطيع الفكاك مما تقمصه وجدانياً .

فالتقمص الوجدانى حالة قائمة برأسها ـ أيا كانت أسبابها ومثيراتها ـ وقد تتفق مع الاقتناع العقلى أو لا تتفق ، فهى « اعتناق » ، والاعتناق قد يكون غير الاقتناع . إنها « إيمان » يبلغ من قوته إذا تعارض مع العقل أن يدفع صاحبه ـ ولا حيلة له فى هذا ـ إلى تجاهل صوت العقل .

أجل إن ذلك نادر الوقوع ، وأبعد ما يكون فى حياة السواد عن الشيوع ، ولكنه قد يوجد بدرجة عالية جداً من الشدة . والمثل المشهور جداً لهذه الحالة هو « ابرهيم » ، دعاه إيمانه أن يطيع ما

أمره به ربه من ذبح ولده الذى رزقه على كبر ويأس ، فلم يتردد فى تجاهل صوت العقل العادى المشترك بينه وبين الناس كافة . وجرف إيمانه القوى أيضا مشاعر الأبوة ومنازعها

وهذ الموقف النموذجى يبرز الفارق بين «التقمص الوجدانى» لكيان معنوى ، وبين الاقتناع الذهنى العادى . فالأول منهما قد جرف الثانى فى طريقه .

ولكن هذه الذروة النموذجية ـ التى تعادل «بيعة الموت» تأتى من دونها درجات تسمح قرب «عتبة» التقمص ، فى الدرجات الدنيا منه ـ بل والوسطى أحياناً ـ بحالات تأرجح أو توزع بين هذا التقمص الوجدانى وبين نوازع ذاتية ، إذا كانت هذه النوازع الذاتية من الشدة أو العتو بحيث تقارب شدة التقمص (أو الإيمان) . وكثيراً ما تتبدى هذه النوازع الذاتية العارمة فى صورة نداء الشهوة ، أو الحرص على الحياة ، وكثيراً أيضا ما تتغلب هذه النوازع على التقمص .

ولكن رجحان التقمص على تلك النوازع ، وعلى صوت العقل أيضا ، يجعل الغلبة للتقمص ، مع الوعى بالجوانب المعارضة له وعيا واضحا ، إذا كانت شدة التقمص غير جارفة .

والمؤمن بكرامة القبيلة قد يلغى ما يأمره به اقتناعه العقلى ، وهو عالم بما بين الاثنين من مفارقة ومباينة شديدة ، لأن تقمصه الوجدانى للقبيلة أقوى من شدة اقتناعه الفردى . والقوة هنا وجـــدانية والرجحان دائماً وجدانى . كحال « دريد بن الصمة » مع قبيلته « غزية » .

« وأمرتهم أمرى بمنعرج اللوا فلم يستبينوا النصح إلا ضحى غد ! »

أى بعد وقوع الواقعة وحدوث الهزيمة .. ولكنه عندما وجدهم معرضين عن نصحه لم يتقاعس عن المضى معهم فى خطة القبيلة الخرقاء وراح يبرر ذلك صراحة بقوله :

« وهل أنا إلا من « غزية » ؟ إن غوت
غويت ! وإن ترشد « غزية » أرشد ! »

فلئن كان مثل « ابرهيم » نموذجيا فى طغيان الإيمان على كل شىء ، حتى لم تسمع لصوت الاقتناع العقلى أو نوازع الأبوة تأمة ، فإن مثل « دريد بن الصمة » نموذجى فى وضوح صوت الاقتناع العقلى ، فغاية التقمص الوجدانى ها هنا عليه لم تطمسه ، بل كان واعيا للمباينة الشديدة بينهما ، ومع ذلك مضى لطيته فى ذلك المسلك القبلى ، وهو عالم بخطئه .

وأحسب هذا كافيا لتوضيح أن الايمان ، أو « التقمص

الوجدانى» أو «الاعتناق» ، شىء غير «الاقتناع العقلى» أو المعرفة الذهنية أو التصديق الذهنى .

وقد تتعدد منابع الايمان أو محدثاته ، وهـذا مبحث لا يعنينا هنا ، فلا شأن لنا فى هذا الكتاب بكيفية قيام الايمان أو التقمص الوجدانى ، وإنما يعنينا ما يكون من شأنه متى قام فى نفس صاحبه

ولكن ينبغى أن نتنبه فى هذا الموضوع إلى أن التقمص الوجدانى شىء غير « التكيف » أو « التوافق » ، وإن تماثلت المظاهر أو النتائج أحيانا .

ويظهر ذلك بصورة واضحة فيما يختص بالجماعة أو المجتمع ، صغيرا كان أو كبيرا .

إن التقمص الوجدانى - الذى قد يسميه بعض الناس «الاندماج» - يحدده أصحاب علم النفس بأنه (كما يقول « قاموس الخازن لمصطلحات علم النفس») : « سلوك المرء بصورة توحى بوجود رابطة انعطافية نحو الجماعة أو الوحدة ، فهو معتز بجماعته يفخر لقيامه بعمل يفيدها ككل. وهو أيضا اندماج الفرد فى شخصية آخر ، أو فى شخصية الجماعة ، حتى لتصبح الشخصيتان (عنده) واحدة تحس بإحساس واحد ، وتفكر بعقل واحد ، وتصدر عن رغبات واحدة »

إنه مقام الاتحاد إذن !

وهذه الدرجة القصوى من التقمص الوجدانى كما ذكرنا هى التى تحرف عقل المرء بما هو فرد ، بحيث يفكر بعقلية الآخر ـ فرداً كان أو جماعة ـ لا بعقله هو . ودون تلك الدرجة القصوى مراتب أو « مقامات » يمكن أن تظهر فيها المباينة ، ولكن التقمص إذا كان أقوى كانت له الغلبة . وفرق بين جواد « لا يشق له غبار » وجواد يسبق غيره كثيراً ، أو قليلا ، أو بشبر واحد . ومن دون ذلك قد يسبقه غيره من الراكضين فى المضمار معه .

وإذا كان هذا هو التقمص الوجدانى ـ الذى يرقى إلى الاندماج او الاتحاد ـ فما هو « التكيف » أو « الترافق » .

إنه (كما يقول قاموس الخازن) : « تكييف المرء نفسه وفقاً للبيئة بصورة تضمن له تحقيق احتياجاته ومطالبه بشكل مقبول اجتماعيا وشخصيا » .

أفى ذلك ما يذكرنا بنمط أعلى للتكيف ، متمثلا فى «الحرباء»؟

إن الخازن يضيف إلى ما تقدم من كلامه عن التكيف قوله :

« إنه فى علم الحياة أى تغير فى الكائن الحى ، سواء فى الشكل أو الوظيفة ، يجعله أقدر على المحافظة على حياته أو على بقاء جنسه » .

ومن الناحية الاجتماعية « هو تغير سلوك الفرد كى ينسجم مع غيره من الأفراد ، خاصة باتباع التقاليد والخضوع للالتزامات الاجتماعية » .

وواضح أن هذا التكيف أو التوافق أو « الحربائية » ليس مبعثه « النزوع » ولا التدفق العاطفي صوب التوحد أو الاندماج أو التقمص ، بل هو « تغير سلوكى » .

والفرق واضح : فالتقمص فيض وجدانى قد يصل إلى التضحية بالذات (فى بيعة الموت) أو إلى إهدار المنافع الذاتية فى سبيل تحقيق هذا التقمص وإرضائه . أما التكيف فليس عاطفة غلابة على هذا النحو ، بل هو « حساب » و « خضوع » وتلون فى المظهر والسلوك الخارجي فحسب ، التماساً لمنفعة ذاتية ، أو دفعاً لضرر ذاتى ينجم عما يسمى بحق «القهر الاجتماعى» .

ولعل «التقية» وهى إظهار المرء خلاف ما يبطن اتقاء للتلف أو الهلاك أو الضرر البليغ - حسب طاقة تحمل المرء - من أنواع التكيف التى يضطر إليها من لم يصل التقمص الوجدانى (أو الايمان) لديهم إلى درجة الاستشهاد دونه ، فى ذلك الحين على الأقل . أليس « بطرس » قد أنكر « المسيح » ثلاثاً فى تلك الليلة العصيبة حذر الموت ... ولما قوى تقمصه الوجدانى فيما بعد أقبل على الشهادة ؟

فالتكيف مسايرة واستسلام ، تروض معه نفسك على الرضوخ والقبول الظاهرى لما يفرض عليك ، وفى ودك لو لم تكن لك بذلك حاجة ملجئة ، أو لو استطعت التمرد . أما التقمص الوجدانى ـ الذى قد يصل إلى الاندماج ـ فنى نفسك وليس حملها حملا على ما لا تنزع إليه . فهو الفرق إذن بين منية النفس ومخالفتها التى تصل أحياناً إلى المضاضة الشديدة والسخط .

ذلك هو الفرق بين قول قائل :

« إذا أنت لم تشرب مراراً على القذى ظمئت . وأى الناس تصفو مشاربه ! »

أو قول قائل :

« ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدواً له ، ما من صداقته بدُّ ! »

وبين قول قائل :

« فيا حبها زدنى جوى كل ليلة ويا سلوة الأحباب موعدك الحشر ! »

مع احساس هذا القائل بمدى ما يكلفه ذلك الحب من عناء وكرب :

« فلو أن ما بى بالحصى فلق الحصى ! وبالصخرة الصماء لانصدع الصخرُ ! »

« ولو أن ما بى بالوحوش لما رعت ولا ساغها الماء النمير ولا الزهر »

« ولو أن ما بى بالبحار لما جرى بأمواجها بحر ، إذا زخر البحر »

ومع هذا كله يستزيد من ذلك الحب ويأبى كل الإباء أن يبرأ منه :

«فإن كنت مطبوبا فلازلت هكذا وإن كنت مسحورا فلاذهب السحر»

فالتقمص نزوع نفس ، والاندماج هوى هذا النزوع الوجدانى المجاوز للذات ، فى وجه مقاومة النوازع الذاتية الأخــــرى . أما التكيف أو التوافق فصانعة فيها التودد ، وقد يكون بغير ود ، وفيها التقرب ، وقد يكون فى النفس عزوف ، فهو التكحل الذى ليس فى العينين كالكحل الطبيعى . وتكلف لا يتأتى إلا بجهد قد يكون جهيداً .

«ألا إن خير الود ود تطوعت به النفس، لا ودّ أتى وهو متعب!»

ومعذرة للالتجاء إلى لغة الشعر ، فموضوعنا فى صميم الشعور ...

* * *

هذا هو التقمص الوجدانى من حيث هو ملكة ، غايتها أن تصل إلى « الإندماج » — أو مقام الاتحاد — ليعيش صاحبها موضوعاً آخر غير ذاته ، مندمجا به عاطفيا وسلوكيا ما استطاع .. مهما تحيف ذلك على «محاوره» الذاتية .

ولكن ليس أى تقمص وجدانى أو أى اندماج هو مطلوبنا

ونحن نلتمس المعبر من الذاتية صوب الموضوعية الكلية المطلقة قدر الإمكان. بل مطلوبنا هو التقمص الوجدانى أو الاندماج الذى موضوعه «الحقيقة المميزة للانسان» ،أى الموضوعية المطلقة ، وليس موضوعه أى شخص أو كيان اجتماعى أو فئوى أو مادى أومعنوى معين بالذات سوى « الموضوعية المطلقة » .

هذا الاكتشاف لحقيقة الانسان إذا آمن به واعتنقه، أى تقمصه وجدانيا ، أى امرىء بات على المعبر الوحيد ، « والطريق السلطانى » إلى صيرورته إنسانا . وليصيرن انسانا بمقدار اجتهاده إلى حد الاستماتة فى سلوك هذا الاتجاه ، مندمجا فى هذا الموضوع الأوحد — متى قدر على اعتناقه نفسيا — بكل طاقة وجدانه ، فتغدو الموضوعية المطلقة لذلك «المجنون» بها ليلاه ، وشغله الشاغل فى مصبحه وممساه . ويشعر دائما أنه فى ذاتيته مغترب أشد اغتراب وأوحشه وأبغضه ، مهما كانت مناعمه الذاتية ميسرة المنال . ويحن إلى «وطنه» الحقيقى الذى تعلق به واندمج فيه ، فلا يهنأ له بال إلا بالاتجاه إليه .

وبدون هذا الاندماج أو التقمص الوجدانى التام للموضوعية المطلقة ، لن يحس بالمنفى ولن يساوره إلى وطنه حنين ، ولن تبدأ

«صيرورته » إنسانا بكل الجهد وعزم الارادة الذى يؤازر تقمصه ويصد عنه النوازع الذاتية التى تحاول تكبيله وعرقلة اندفاعه.

أنادر هو ؟ أعسير هو ؟

نادر أجل، وعسير جدا. ولكنه إما أن يكون هكذا أو لا يكون أبدا ، فهو كذلك « الوجد الصوفى » الذى إما أن يكون على « حاله » هذا أو لا يكون أصلا . ولن يجدى عند غيابه اصطناع ، ولن يقوم مقامه بديل .

ولك أن تقول إن هذا هو «التصوف الانسانى» بفعل «الايمان الانسانى » بمعنى الانسان ، لأنه يرمى إلى « مقام الاتحاد » بمعنى الانسان بالاطلاق ، وخليق أن يكون ذلك مساوقا للاتجاه نحو معنى الوجود بالاطلاق . ولكن ليس هذا موضع الخوض فى ذلك.

« وعسير بلوغ هاتيك جدا » ، إلا لمن يسر له ، وليس ذلك لعمرى بالحظ المشاع . ولكن ندرة العنصر الثمين لا تقدح فى نفاسته بل تزيد منها ، ولا تنهض حجة عليه ، بل حجة له.

أوديسيوس الجديد

قدر كل كائن معين أو فضله بمقدار كمال تمثيله لمعنى أو خصائص وجوده من حيث هو هذا الكائن . ففضيلة هذا الماء المعين ـ فى هذا الإناء أو هذا المجرى ـ يقدر حصوله على خصائصه نقية غير مشوبة من حيث هو ماء ، وفضيلة هذا الهواء المعين (فى هذه الحجرة أو فى هذه البقعة) بقدر توفر خصائص الهواء فيه نقية ولا مشوبة . وفضيلة هذا المعدن المعين (فى هذه القطعة أو تلك) بمقدار توفر خصائص نوعه فيه نقية غير مشوبة . وحسب درجة هذا النقاء تتفاوت المراتب من أخسها الى أرقاها فى عالم الجماد .

وهذا التفاوت نفسه قائم بين المراتب فى عالم الأحياء . يتفاضل به حصان وحصان آخر ، ويتفاضل به ثور أو كلب وثور أو كلب آخر ... فالمعيار هنا أيضا هو درجة توفر الخصائص المميزة لذلك الكائن الحى ، ومقدار تحقيقها لمزاياه .

وليس الانسان استثناء من هذا المعيار . وعلى قدر تفاوت الخصيصة الانسانية فى الكائن البشرى ، تكون مرتبته من الانسانية . فالمرء الذى يكتشف سمته أو خصيصته الانسانية المميزة

ويتقمصها فى سلوكه وجدانياً ، يحس غربته الشديدة فى ذاتيته البشرية التى يشترك فيها مع سائر الكائنات الحية ، فينزع أشـــد النزوع بوجدانه الى تجاوز ذاتيته صوب الموضوعية المطلقة ما وجد إلى ذلك سبيلا ، « ويصير » إنساناً بقدر هذا التقمص وهذا النزوع وهذا الاتجاه ، وبقدر جهده وجهاده بسلوكه فيه .

وفى هذا النزوع للعودة من اغترابه أو منفاه الذاتى يتقوم فضله بما هو انسان ، إذ عليه تتوقف درجة أو مرتبة انسانيته . وبمقدار اجتهاده فى ذلك المنحنى تتفاوت المراتب فى عالم الانسان .

فالمسألة إذن مسألة نزوع صادق مخلص واتجاه . وليست مسألة فعل أو قالب معين من قوالب السلوك .

وهكذا تتحطم فى عالم الانسان ، بالمفهوم الانسانى ، وثنية الفعل.

وليست المسألة أيضاً مسألة شوط يقاس بالأميال أو الأشبار التى يقطعها فى اتجاهه الى غايته القصوى ، وهى الموضوعية المطلقة . لأن الظروف تتفاوت حسب تكوين المرء وملابسات حياته . فليس من حاله فى قومه « حال صالح فى ثمود » يتعرض بسبب اغراقهم فى ذاتيتهم للاضطهاد والنكال والمقاومة ، يستوى وحال من يعيش بين قوم أقل اغراقاً فى الذاتية ، وأكثر احتراما للحرية ، وأكثر

انفتاحاً وسماحة . وليس حال من رزق نوازع ذاتية دمثة غير متأججة ، كمن يجد من انقاد شهواته ونشاط غدده عناء وعنتاً . فالسابح فى بحر رخاء كالحصير ، ليس كالسابح فى مجرى حافل بالدوامات ، أو فى خضم متلاطم الأنواء .

إن السالك فى طريق العودة الى الوطن الموضوعى من اغترابه الذاتى حاله مثل حال « أوليس » أو « أوديسيوس » بطل الأوديسية منذ استقل سفينته مبحراً من طروادة صوب وطنه « ايتكا » حيث زوجه الوفية « بنيلوبى » .

وأوديسية «هومير» من أولها الى آخرها حديث تلك الرحلة وما اعترضها من مشاق وا كتنفها من أهوال يشيب لها الولدان ، تثنى من يواجهونها عن المضى فى وجهتهم ، إلا « أولو العزم » المقيم ، والاخلاص الصميم ، ممن يرون النكوص مرادفاً للموت ، بل يرون الموت أهون عليهم من التخلى عن السعى الى غايتهم التى لا غاية دونها .

وبذلك العزم المقيم والاخلاص الصميم تتفاوت معادن الناس ، وتتفاضل مراتب الأبطال .

أما ما عدا « العزم المقيم والاخلاص الصميم » ، فبحر لا يملك السالك فيه تصريف عواصفه وأنوائه ، وقصاراه ألا يألو جهداً ،

وألا يكتفي عند أدنى الصعاب من الغنيمة بالإياب . ولا يسأل أمرؤ عما لا يد له فيه ، بل يسأل عما فى يده فحسب . وما فى يده ، وما اليه أمره كله بلا نقصان فهو النزوع والاتجاه والعزم والسعى . وأما أين أفضى به ذلك ، فمسألة تتوقف على سوانح الفرص ، أو بوارح الصعاب ، وعلى مدى قدرة السفينة على الثبات والمضى فى وجه العواصف . وكل ذلك ليس مما يدخل فى خصيصة الانسان بما هو انسان .

حال كحال الطير المهاجر من أقصى بلاد الشمال الباردة الى دفء المناطق المدارية ، ينزع الى تلك المواطن بقوة غلابة ، ويقطع ألوف الأميال ـ وذلك فضلها الذى يحسب لها دون سواه ـ فيهلك منها من يهلك ، وينجو منها من ينجو . وليس الناجى الذى أسعده الحظ بأفضل من الصريع دون الغاية بل إن الصريع الذى استمات فاستشهد قد أعذر من نفسه غاية العذر ، وإن قصر به جسده أو جده ، أو تربصت به حبالة قانص . فالعزم المعقود ، والجهد الجهيد، هما آية الفضل لا بلوغ المقصود .

فالانسان حق الانسان من ينزع بكل وجدانه الى « التعبير » عن انسانيته ـ أى تعلقه بالموضوعية المطلقة ما استطاع ـ فى كل فعل من أفعاله جهد إمكانه .

وليس لهذا « التعبير » قاعدة شكلية محـددة ، وليست هنـاك أوامر ونواه معينة سلفاً ، بل المعول كله على « البصيرة » الصادقة المخلصة لغايتها . فان كان لا بد من محظور يصـاغ قاعدة ، فلا محظور إلا مخالفة الصدق المطلق . فالانسان حق الانسان لا يكذب نفسه ولا يخدعها في صدد نزوعه واتجاهه . لأن صدق النفس هـو « بوصلته » الوحيدة في تلك الأوديسية التي لا تؤمن لبحارها غائلة ، وليس على أمواجها للطريق معالم .

فالمفهوم الانساني للسلوك خلو تمام الخلو من الأوامر والنواهي الخارجية ، لأنه ليس شيئا على الاطلاق سوى تحقيق نزوع داخلي في اتجاه معين صوب الموضوعية المطلقة .

نقول « الاتجاه » ولا نقول « الوصـول الى » ، لأن القيمـة بالمفهوم الانساني متعلقة بالنزوع والاتجاه ، وليست فعلا ثابتاً أو نقطة ثابتة على ذلك المسار الذي لا نهاية لها .

وبذلك تتحطم وثنية « النتيجة » كما تحطمت من قبل وثنية الفعل المعين .

فهذا المسار ليست عليه نقطة ثابتة واحدة ، مهما توهم المـرء هذا الثبات . بل إن نقطة الوصول نفسهـا ـ وهي غاية المسعى ـ

أو « ايتكا » اودبسيوس الجديد ـ ليست ثابتة ، بل ولا يمكن الوصول إليها ، حتى لتوشك أن تقول إنه ليس لها وجود ، إن كان الثبات أو السكون مقياس الوجود الوحيد . وهو ليس كذلك .

لقد وصل أوديسيوس القديم الى ايتكا فى خاتمة مطافه المضنى ، أما أوديسيوس الجديد ، فلن يصل الى « إيتكا الجديدة » أبدا ، مهما طالت أوديسيته ، وامتد به الجهاد ، وخيل اليه أنه قاب قوسين أو أدنى ! .

وليست دون هذه الغاية القصوى غاية تستحق هذا الاسم على وجه الاطلاق ، أو تستحق الوقوف عندها فى حد ذاتها .

والغاية القصوى ـ ايتكا الجديدة ـ لا وصول اليها أبدا ، وفى الوقت نفسه لا محيص عن القصد اليها ، لأن ذلك هو « صيرورة الانسان » .

كخط الأفق هذه الغاية القصوى ، أينما دنوت منها نأت عنك ، فالقصد اليها شوط بلا انتهاء .

إنها الموضوعية المطلقة ، وهيهات يصل امرؤ أبدا اليها ، فيغدو موضوعيا بالاطلاق الذى لا يأتيه النقص ـ أو الذاتية ـ من بين يديه ولا من خلفه .

إن رائد الفضاء يتخلص بقوة الانطلاق الصاروخية من جاذبية الأرض ، ولكن رائد الموضوعية المطلقة الذى يجتهد بقوة نزوعه أو تقمصه الوجدانى فى الانطلاق صوب الموضوعية المطلقة ، كى يتخلص من جاذبية بشريته الذاتية ، سيجد أنه مهما اجتهد لن يتخلص منها تمام التخلص . كالشجرة الباسقة من الأرض ، مهما علت واستطالت نحو السماء ، لن تبلغها ، وفى طين الأرض لا تنفك جذورها ضاربة مهما كانت الأحوال .

أوديسيوس الجديد لن يصل الى ايثكا الجديدة أبدا . وأكثر من هذا أنه يعلم أنه لن يبلغها ، ومع هذا فهو انسان بقدر إصراره على الاتجاه صوبها ، لأنه ليس له عن ذلك الاتجاه محيص بحكم نزوعه الغلاب وحنينه الجارف إليها .

وتلك مأساة أوديسيوس الجديد ، فى رحلته من منفاه ، تلك الرحلة التى لن يكون ختامها أن تطأ أرض الوطن قدماه ، وإن ظلت مرتسمة أمام بصيرته رؤاه .

بين الذاتية والذات

تجاوز الذاتية هو الفيصل أو حجر الزاوية فى التفريق بين الانسان والحيوان . وهذا ما نعنيه بتجاوز الذات . لأن تجاوز الذات بالمعنى الحرفى الضيق قد يوجد أيضا فى أنواع من الحيوان . فذلك الارتباط الى حد التفانى بين بعض الكلاب وأصحابها من البشر – مثلا – يدل على تجاوز عاطفى للذات . ولكنه ليس تجاوزا للذاتية ، سواء فى الإحساس بالأمور او فى التفكير فيها . لأن تجاوز الذات بهذا المعنى الحرفى يرتبط – كلما وجد وأينما وجد – بكائن أو « شيء » ما ، من حيث ذلك الكائن أو الشيء المعين . فهو تجاوز الذات الى « ذات » معينة أخرى ، وليس الى مبدأ موضوعى.

وتجاوز الذات الذى رأينا الانسان يتميز به أول ما يتميز من الحيوان ، هو العبور من الغريزة وامتداداتها الى « المبدأ » ، الذى هو موضوعى ، وليس الى «موضوع» ما من حيث ذلك الموضوع المعين بالذات . فيكون فى الحقيقة انحيازا هو نقيض الموضوعية .

فما يميز الانسان إذن فى مفارقته أو تجاوزه ذاته هو الاتجاه لا إلى موضوع أو « ذات » أخرى من حيث هى ، فإن ذلك

يجعل العلاقة بينهما ذاتية منغلقة كالدائرة المقفلة الثنائية التعلين أو الطرفين ، بل الاتجاه الى مبدأ .

وقد يتمثل هذا المبدأ فى موضوع معين أو ذات معينة ، ولكن التعلق فى هذه الحالة لا يكون بذلك الموضوع المعين من حيث هو ، أو تلك الذات المعينة من حيث هى ، بل من حيث أن المبدأ متمثل فيه أو فيها ــ أو هكذا يحسب المرء حينئذ .

وعلاقة الحب بدرجاته المختلفة علاقة ذاتية ، وإن تجاوز فيها القائم بالحب ذاته الى ذات من يحب ، وتوحد معها أو اندمج فيها ، فهى ليست انطلاقاً ، بل مجرد توسيع لبؤرة الذات كى تحتوى الموضوع أو الطرف الآخر ، على وجه التحديد والقصر والحصر . فهذه العلاقة إذن تجاوز للذات من غير أن تكون تجاوزا للذاتية فى الشعور ، بل هى تأكيد لهذه الذاتية أيما تأكيد ، وهى دوران فى حلقة مفرغة ، هى فلك الذاتية المغلق على نفسه .

فتجاوز الذات بهذا المعنى الحرفى لا يمكن أن يكون تجاوزا للذاتية ، لأنه ليس انطلاقا منها فى مسار مفارق لها متباعد عنها باستمرار ، ذلك الانطلاق الذى لا يتوفر إلا فى تجاوز الذاتية — من حيث طريقة واتجاه الشعور ــ بحيث لا يرتد ذلك الانطلاق الى

الذات ، بل تستمر مجاوزته لها . وذلك لا يمكن أن يتحقق بحصر غاية هذا الإنطلاق أو التجاوز فى «موضوع» معين بالذات ، أو فى «ذات» معينة من حيث هى ، لأن كل معين فهو جزئى على نحو ما ومحصور فى ذاته . وإنما يتحقق التجاوز للذاتيـة فى الاتجـاه الى «مبدأ» ، والمبدأ كلى غير محصور فى ذاته ، وإلا لم يكن مبدأ .

وحينما نعتقد بوضوح أن المبدأ متمثل فى كائن معين ، لا يكون هذا الـكائن مقصودا لذاته ، بل « بصفته » ممثلا لهـذا المبـدأ ، على نحو ماتتعامل تعاملا قانونيا مع فلان لا بذاته ، بل « بصفته » وصياً أو وكيلا أو ممثلا لهيئة ما.

بل إن هذا المبدأ نفسه لا يكون غاية فى ذاته لتجاوز الذاتية ، بل من حيث صفته ، أى من حيث الاعتقـاد بأنه يمثـل أقصى موضوعية كاية متاحة ، فإذا تبـين المرء أن هـذه الصفة ليست له بتمامها ، وإنها لمبدأ آخر على أتم صورة ممكنة ، كان هذا المبدأ الآخر أولى من سابقه بإندماجنا فيه، أو توحدنا به ،أو تقمصنا الوجدانى له.

وهذا هو الفارق الحاسم بين التقمص الوجـدانى الموضوعى ، والتقمص الوجدانى الذاتى . فالتقمص الوجدانى الذاتى سمة بشرية ، أما التقمص الوجدانى الموضوعى فسمة الانسان بما هو حق انسان .

التقمص الوجدانى الذاتى علاقة ذاتية محض، مهما اتسعت دائرة موضوعها ، فهى تحيز وهوى من أهواء النفس على كل حال ، له موضوع ، ولكنه ليس موضوعيا بحال من الأحوال .

والى هذه السمة الذاتية - التى قد يصل التقمص فيها إلى حد الفداء فى أروع أشكاله - ترجع كل ضروب الانتماء الفردى - كما فى حالات العشق البشرى - وكل ضروب الانتماء الفئوى ، التى هى ضرب من التعلق والعشق ، بكل خصائص العشق غالبا ، من التحيز الأعمى ، والتعصب والتحزب الغافل عن النقائص. فهو حجاب للعقل يعطل موضوعيته النزيهة . وآفة الرأى الهوى .

تقمص وجدانى هو ، ولكنه ليس موضوعيا متجاوزا للذاتية. فهذا التجاوز الحرفى للذات ا هو إمعان فى الذاتية بكل سماتها .

تجاوز الذات إما أن يكون كالنور البائق من منبعه لا يعوقه عن مداه شىء من الأشياء ، فيكون تجاوزا للذاتية حتما ، يشرق على أيما موضوع فيجلوه ولكنه لا يقف عنده ولا ينحصر فيه ، وما أن ينصب انصيابا فى عدسة فينحصر فى بؤرتها التى ترده الى منبعه وقد ازداد شدة واتقاداً ، ولكنه بذلك لا يتجاوز تلك الدائرة بين المنبع

والبؤرة العاكسة ، فيكون ارتداداً للذاتية وتأكيدا لها وإمعانا في الإنحصار فيها .

وما أكثر تجاوز الذات المؤكد للذاتية فى حياة البشر ، بانتماءاتهم الشعورية أو تقمصاتهم الوجدانية ـ القوية جدا أحيانا كثيرة ـ لشخص أو فئة كبيرة أو صغيرة ، أو لتنظيم ايديولوجى أو غيره وهو هو الإغراق فى الذاتية ، الذى يجعل الناس بعضهم لبعض عدوا سافرا ، أو « عدوا فى ثياب صديق » ، ويجعل دنيا البشر غابة كبيرة تعيش فيها كل صنوف الضوارى والزواحف والهوام ، متخذة أشكالا بشرية ، وكلهم يتبادلون الإفتراس جماعات وأفرادا ، وإن تفاوتت الوسائل والقدرات .

« إنما أنفس الأنيس سباع يتفارسن جهرة واغتيالا .. »

وتلك بعينها ذاتية الحيوان ، وقد زادت فى المستوى البشرى تركزا وتأكدا وتكثيفا ... بعصابات المتعصبين وتقمصاتهم الفردية والفئوية .

وعلى النقيض من هذا تجاوز الذاتية ، الذى هو خصيصة نسان بما هو إنسان ، غايته فى تقمصه أو توحده أو اندماجه

الموضوعية لا الموضوع ، أو الموضوعية كلما توسمها أكثر تمثلا في موضوع .

ولكن كل انسان لا ينفك - مهما تجاوز ذاتيته - ذاتاً أو بشراً، وهنا كل مأساة الإنسان ، وكل نضال « أوديسيوس الجديد » في رحلة عودته من المنفى ، تلك العودة التي لن تكون لها خاتمة مطاف، وإنما هي اتجاه محض ، وكلما لاحت له أرض خالها « أتيكا » متوسماً فيها شيئاً من سماتها ، لم يجدها « اتيكا » الحقيقية ، وعليه أن يجدد السعي في شجاعة لا تقل عن شجاعة « بروميثيوس » وتجلده الأسطوري . وفي ذلك تكمن كل بطولة الإنسان ، كما تكمن كل محنته ، أو مأساته .

إبحار في إتجاه ، بغير نهاية . وسعى لا ثمرة له غير ذاته ، وما هو بتحصيل حاصل ! بل هو تحصيل مستمر لغير ما هو حاصل .

وليس لرحلة « أرجوس » هذه جائزة كالجزة الذهبية المعينة بالذات ، بل الرحلة هنا جائزة ذاتها ، إلى أن يسدل الستار على حياة هذا الراكض المنطلق في مضماره لا يكاد يلوى على شيء ، وهو لم يزل يعدو جاهدا « صوب » الغاية التي لن تنال ، ويعلم سلفاً أنها لن تنال !.

الموضوعية والموضوع

بشر هو ذلك الانسان ، ولكنه يناضل لكى لا يظل بشراً وكفى . نضالا له غاية يصبو إليها بكل طاقته ، ولكن لا ثمرة له غير جهده المبذول ، وتعلقه بالمأمول .

« مجنون » هو كمجنون صاحب ليلى العامرية ، ولكن إبتلاءه بذلك « الجنون » أضعاف إبتلاء مجنون ليلى .

يقول ذلك « المجنون » المسكين :

« كأن القلب ليلة قيل يغدى بليلى العامرية أو يراحُ »

«قطاة عزها شرك ، فباتت تجاذبه ، وقد علق الجناح ! »

ولكن من تعلق قلبه بحقيقة إنسانيته قطاة تتجاذبها عشرات ، بل مئات من الشراك المتباينة ، بين ظاهرة وخافية .

وخليق بنا فى هذا المقام أن نكرر التنبيه إلى الفرق بين الموضوعية والموضوع ، كما نبهنا آنفا إلى الفرق بين الذاتية والذات. فكل نزوع لدى أفراد البشر له موضوع . فالنزوع الذاتى له موضوع حتما ، هو غاية هذا النزوع الذاتى : الجائع نزوعه إلى موضوع هو

الطعام (يستوى فى هذا أفلاطون وشكسبير وغندى وأحط حشرة فى المملكة الحيوانية) . فالموضوع فى حد ذاته لايكفي إذن لقيام « الموضوعية » التى هى «نزوع يتجاوز الذاتية» ، ويختص به البشر دون سائر صنوف الحيوان ، لأن الغاية لاتكون « استهلاك » الموضوع أو الانتفاع به على أى وجه من الوجوه ، بل التوحد معه أوالاندماج فيه من حيث هو ممثل للموضوعية المطلقة ، لالذات من ينزع إليه .

فالموضوعية صفة للنزوع المتجاوز للذاتية ، فهى « إتجاه » الذات إلى الموضوعية المطلقة متمثلة فى موضوع ما (بحيث يكون هذا الموضوع ـ بصفته هذه ـ هو الغاية) اتجاها مانحا للذات وليس سالبا ولا مستوليا . فهو ليس اتجاهاً نحو الموضوع لأجل الذات ، بل لأجل الموضوعية ممثلة فى الموضوع .

والنمط الأتم للموضوعية هو الفهم ، كما قلنا آنفا ، فى منشط التعقل . فالفهم تقمص عقلى (أو ذهنى) لموضوعية الموضوع ، سمته المميزة هى«النزاهة التامة»،أى الخلومن التحيز المسبق ضد الموضوع أو التحيز المسبق له ، وانتفاء الأهواء الذاتية .

والفهم أو التقمص العقلى ما أيسره لدى البشر . أما التقمص

الوجدانى فهو أعسر وأعضل ، لوجود مركز جاذبية قوى متعدد الأقطاب ، هو النزعات الذاتية التى هى هى الأهواء الخاصة ، ويشترك البشر فى هذه الأهواء مع سائر المملكة الحيوانية ، وهى قوام النشاط الحيوانى أو الحيوى الظاهر كله . ولكن التقمص الوجدانى هو إنتزاع المرء نفسه من هذه النزعات الفطرية اتجاهاً أو نزوعاً تتجرد به من سلطانها الآخذ الساطى ، ليمنح وجدانه بهذا الاتجاه أو النزوع لموضوع مباين لذاته .

وهل يكفى الاتجاه إلى الموضوع كى يكون التقمص الوجدانى لهذا الموضوع موضوعياً ؟ ما لم يكن هذا الاتجاه الوجدانى سجية عامة المرء ، كسجية الإشراق للشمس ، لاتفاوت فيه ولا تحيز لأى موضوع يشرق عليه ـ سواء بالتحيز له أو التحيز ضده ـ تحول هذا الاتجاه نحو الموضوع إلى نقيض النزاهة (والنزاهة سمة الموضوعية المميزة) فانغلق الاتجاه فى موضوع معين ـ من حيث هو لا « بصفته » ـ وارتد به إلى الذات ، ووقف التوحد بينهما أو إندماجهما عند هذا الحد لا يعدوه . وتألف من الذات وهذا الموضوع كيان وجدانى واحد ، يقاتل عن وجوده ضد سائر كيانات العالم بكل ضراوة ، مستعداً أن يكون العالم كله ضده ، وأن يكون هو ضد العالم كله .

وهذه قمة الذاتية الوجدانية ، وقمة الهوى أو العشق . لأن هذا إنما هو « توسع » تقوم به الذات وجدانياً – كالتوسع الاستعمارى سواء بسواء – لاقامة « ذاتية » أكبر ، تكون فى نظر نفسها « فوق الجميع » ، وبالتالى ضد الجميع .

هذا التوحد بموضوع معين دون سواه ، ليس تجاوزا للذات الفردية إلا لتأكيدها وتوسيع نطاقها المركزى الآخذ السلاب . والتقمص الوجدانى لموضوع معين على هذه الصورة شائع لدى البشر ، وهو لباب سلوكهم الذاتى المتمثل فى علاقات الانتماء والاندماج والعشق ، إما فى علاقات فردية ، أو فئوية كالأسرة أو القبيلة أو الوطن أو الحزب أو الطبقة أو النحلة .

وقد يصل هذا التقمص الوجدانى الذاتى إلى حد التفانى – أى تضحية الفرد بحياته الفردية فى سبيل الموضوع الذى توحد معه أو اندمج فيه ، أى تقمصه تقمصاً وجدانياً . أو تضحيته بانتماءاته الأقل فى سبيل إنتماء أتم وأقوى . فالمنتمى المتعصب قد يضحى بأسرته فى سبيل حزبه إذا كان تقمصه الوجدانى للحزب جارفاً مستولياً على لجاج مشاعره ، أو يضحى بابنه فى سبيل إنتمائه لجماعته الدينية أو الوطنية أو السياسية . أو قد يحدث العكس تماماً ، فيضحى

بانتمائه القومى فى سبيل مصلحة أسرته أو إبنه ، إذا كان تعلقه بالأسرة أو الابن أقوى كثيراً من تعلقه بالوطن .

علاقات كل منها دائرة مقفلة ، وهى متداخلة متضاربه فى كثير من الأحيان . كل منها ذات موضوع ، ولكن التقمص الوجدانى فيها ذاتى وليس موضوعيا . وهو ذلك التقمص الشائع جدا بين البشر وفيه مجالات لبطولات فردية مذهلة أحيانا . ولكنها بطولات فى مجال « الذاتية الموسعة » ، لافى مجال الموضوعية ، التى هى خاصة الانسان التى يتميز بها حتما عن المستوى البشرى العام .

والتقمص الوجدانى الموضوعى نقيض التقمصات الوجدانية الذاتية . وهو نقيض قائم فى المرء نفسه لافى الخارج . قائم فى الذات لا فى الموضوع . لأنه إنقلاب تغدو به الذات «لا ذاتية» فى إتجاهها ونزوعها — وتتحول به من قوة مركزية جاذبية إلى قوة مركزية طاردة — متصارعة لا مع العالم كله ، بل مع النوازع البشرية التى توجد فيها على نحو مانوجد لدى سائر البشر .

وهذا الانقلاب المؤسس لنظام جديد فى الذات البشرية ، يحولها إلى ذات إنسانية ، هو أن يكتشف المرء أن خاصته المميزة كانسان هى تجاوز الذات تجاوزاً موضوعياً على طول الخط ، لاينغلق فى

موضوع معين فى حد ذاته ، بل « بصفته » ، وبمقدار صفته الموضوعية فحسب . ويكتشف أنه إنسان بقدر إمعانه فى هذا النزوع أو الاتجاه الموضوعى ، بحيث ينتزع نفسه من كل نوازعه الذاتية الفطرية ، لتكون له حياة جديدة مختلفة ، بل هى نقيض حياته البشرية .

وهذا الاكتشاف الوجدانى هو الولادة الثانية : ولادة الانسان ، وخروجه من رحم الطبيعة البشرية ، كائنا جديدا مستقلا ، ولكنه لا ينفك رضيع هذه الطبيعة البشرية وإلا مات ! فهو شجرة نابتة من تربة الذاتية البشرية ، ممتدة بجذعها وفروعها فى كل اتجاه ، ولكن جذورها لا تنفك ضاربة فى تربة هذه الذاتية ، وإلا ذوت وذهب ريحها .

فالإنسان قبل كل شىء بشر ، ولكنه مصر على أن يكون بعد كل شىء إنسانا . أى أنه يبدأ بشراً ، ولا يغدو إنسانا إلا بانقلاب يحول الذاتية البشرية من حاكمة إلى محكومة ، ومن جواد جامح إلى مطية ذلول طيعة لفارس هو « النظام الجديد » ، وليد هذا الاكتشاف الذى يجعل للمرء ـ وقد ولد من جديد ـ عينا جديدة ينظر بها إلى الأشياء كافة ، ووجدانا جديداً ، وصلات جديدة بذاته البشرية ، وبالعالم كله .

هذا الانقلاب تبدأ به عملية المخاض لولادة « النظام الجديد »، وتمكينه وترسيخ أقدامه فى الركاب ، فوق ظهر ذلك الجواد الذى ماتعود من قبل الطاعة والانقياد ، ولم تكن تردّ جماحه إلا العوائق الخارجية القسرية .

وصرخة الوليد الأولى هى اكتشاف المرء أنه ليس هناك موضوع معين بالذات جدير فى حد ذاته بالإنسان ، وأن إنسانيته ليست قائمة فى أى موضـــوع خارجى ، بل فى اتجاهه هو اتجاها موضوعيا خالصا ، بحيث تكون الموضوعية بذاتها مطلبه وغايته ومبدأه الأوحد المنشود . ولا تكون الموضوعات — أى موضوعات على الاطلاق — إلا تلمسا لها ، وبصفتها ممثلة لأقصى موضوعية ، وعلى قدر هذه الصفة فيها .

وبذلك تبدأ رحلة « أوديسيوس الجديد » — ذلك الوليد العجيب — لإنهاء اغترابه وعودته إلى «إيتــكا» ، موطنه الحقيقى .

ولـكن سفينته لا تنفك بشرية ، تحمل معها نزعاتها الذاتية ، والبحر الذى تمخر عبابه لا ينفك بشريا ، تخرج له منه الزوابع والأعاصير ، وتبرز له منه حوريات الماء الفاتنات يردن إغواءه

وإغراقه فى اللجة ... وتهم العواصف أن ترتد به إلى هذا الشاطىء أو ذاك ، ومنها الصخرى ومنها ما تسكنه الأفاعى والغيلان ، ومنها ما هو بهجة العين برياضه وخمائله .

وعلى « أوديسيوس الجديد » أن يقاوم كل هـذه المخاطر والمغريات، وأن يعالج مواطن الضعف فى سفينته الضائعة مع خصومه الأقوياء . عليه أن يروض الجواد الجامح ، وأن يكون بعد رياضته على حذر ، فإنه لا تؤمن له بادرة . ومن مأمنه يؤتى الحذر .

وهذا الترويض للذاتية كى تسلس قيادها للاتجاه الموضوعى المضاد ، هى « موضعة » النوازع الذاتية ، أو السلوك الذاتى ، أى جعلها موضوعية . . . « بقدر الإمكان »

الذاتية والتموضع

ولكن هل « التموضع » قدرة واحدة عند جميع الناس ؟ وهل كل كبح لجماح الذاتية تموضع ، أو « اتجاه » محض صوب الموضوعية الخالصة ؟

موضوعية السلوك — أو على الأصح « موضعة » السلوك — ليست مجرد حكم عقلي موضوعي . وإن كانت تشترك مع الحكم الموضوعي في المنهج والغاية . فالحكم العقلي محايد ، يخلو من حرارة الانفعال ، لأنه انعزال عن كل انفعال وانحياز . أما « موضعة » السلوك ، أى جعله موضوعياً ، فهيهات أن تكون بمعزل تام عن الانفعال وحرارة الحماسة والانحياز . ولكن الانفعال والانحياز هنا هما الحماسة المتقدة للموضوعية ، تنحاز إليها وتحرص عليها حرص الولع والتقديس .

ولكن سائلا قد يسأل متعجبا : أليس الانحياز أو الانفعال هنا نقيض للموضوعية ، لأنه آية الهوى الجامح ؟

ونقول : بلى ! هما آية الهوى الجامح ولا مراء . إلا فى حالة

موضوع واحد ليس له بديل ، ولا شريك له . هذا الموضوع هو مبدأ الموضوعية المطلقة .

إن « الموضوع » — أيما موضوع — محدود معين بذاته ، وجزئى من بعض جوانبه على الأقل . فإذا كان الموضوع «شخصا» ، فالانحياز والحماسة له نتيجة لتقمصه وجدانيا ، عشق وتعصب . كما يفعل الكثيرون إزاء من يحبونهم ، كالأبناء أو الزعماء أو نجوم التمثيل ، أو نجوم الكرة ، أو ماشئت من عبادة العشق أو عبادة البطولة . وذلك نقيض الموضوعية على خط مستقيم ... وإذا كان التقمص الوجدانى لمبدأ جماعة معينة (أى لمذهب) فسلام على الموضوعية هنا أمام عمى التعصب والتقولب فى ذلك الموضوع والانغلاق فيه . أما الموضوعية المطلقة فاتجاه متصل التحرك ، يناقض الانغلاق ، مناقضة الجمود للانطلاق، ومناقضة القيد للانعتاق.

فالسلوك فى أصله ذاتى ، وإذا تجاوز الذات إلى موضوع معين ، من حيث هو لا بصفته ، كان هذا التجاوز للذات ذاتيا مؤكداً للذاتية ، كما أسلفنا القول .

ولا يتم تجاوز الذاتية نفسها إلا إذا كان تجاوز الذات فى اتجاه واحد لا اتجاه سواه ، صوب « الموضوعية المطلقة » ، التى لا يمكن

أن تتمثل فى نموذج كامل لدى البشر ، إلا فى مبدأ العقل الأقصى ومعيار معاييره الأوحد .

فالموضوعية المطلقة خاصة الإنسان التى متى اكتشفها بوجدانه كان اكتشافها هذا صرخة وليد جديد ، هو « مشروع الإنسان » فيه . وتصبح الموضوعية نفسها موضوع حياته ، بغيرها يرتد حيوانا بشريا .

ولكن السلوك فى أصله ذاتى كما أسلفنا ، لا يجاوز الذات — على المستوى البشرى السائد — إلا لترتد وثبته إلى ذاتية أوكد وأنكى . فكيف السبيل أمام « أوديسيوس الجديد » ليحقق فى مستوى سلوكه — الذى هو فى أصله ذاتى — ما يعتنقه بتقمصه الوجدانى ، أو يؤمن به ويقدسه من « الموضوعية المطلقة » ؟

إن المبادىء التى يجدها المرء محوراً لنوازعه كثيرة ، كأنها أقطاب مغناطيسية متعددة تتذبذب بينها وتتأرجح بوصلة حياته . وهذا سر « التخبط » الذى تتسم به تصرفات سواد الناس ، بين مبادئهم ومحاور نزعاتهم الحيوية . فهناك مبدأ المصلحة الخاصة ، ومبدأ المصلحة العامة ، ومبدأ اللذة ، ومبدأ القوة أو السيطرة ، ومبدأ الإنتماء الوجدانى إلى مذهب أو نحلة فى السياسة أو الدين .

وهناك مبدأ الإنتماء إلى مهنة أو طبقة أو حارة أو حي أو إقليم أو وطن أو أسرة . بل هناك مبدأ الإنتماء ، أو الولاء ، أو التقمص الوجدانى (بدرجات متفاوتة الشدة) لهذه كلها ، أو لطائفة منها فى وقت واحد . وكل منها « موضوع » محدد للتقمص الوجدانى ، أو الذاتية فى السلوك . ولا مفر من تعارضها فيما بينها .

فكيف السبيل — عندئذ — إلى سلوك واحد من بين هذه المنازع الوجدانية المتضاربة المتلاطمة ؟

لا بد من مبدأ يعلو على هذه المبادىء كلها ، يكون معياراً مفارقا لكافة معايير السلوك الذاتى هذه .

المشاهد أن المرء يكون نزوعه من هذه الاتجاهات أو الموضوعات المتباينة إلى ما يكون تقمصه الوجدانى أو اندماجه فيه أشد وأقوى . بحيث يشعر أنه « يمثله » أو « يحقق ذاته » أكثر من سائر المبادىء والمنازع .

فتفاوت شدة التقمص الوجدانى ، أو حرارة الإيمان والتقديس والاندماج فى مبدأ ما ، أو معيار ما ، أو موضوع ما ، هو الفيصل فيما ينزع إليه الناس واقعياً من سلوك ، ما لم يجدوا دون ذلك المنزع حائلا من رادع أو وازع ، أو مانع (كالعجز مثلا) فعندئذ يراد

المرء منهم على ما لا يريد ، ويقنع بالممكن التالى فى الترتيب لما تصبو إليه نفسه فعلا .

فما أكثر ما يقوم « القهر الاجتماعى » بكبح أفعال البشر ، والالتواء بها عن منازعها فى نفوسهم ، تحت اسم الحياء تارة ، وتحت اسم الخوف تارة أخرى — خوف الازدراء كان أو خوف النبذ أو الضرر أو العقاب أو اتقاء للعذاب — أو رغبة فى الثواب تارة ثالثة .

وكثيراً ما يكون هذا الوازع أو الرادع أو المانع على حساب « مظهر » الذاتية فى السلوك ، مما قد يفيد الفعل — فى الظاهر — سمة موضوعية ، أى التقيد بموضوع أو معيار مخالف لهوى الذات .

ولكن ... هل تكون هذه الموضوعية « المظهرية » ما عنيناه من « موضعة » أو « تموضع » السلوك ؟

كلا !

فالقهر الاجتماعى وما إليه — مما يترسب فى النفس حياء أو رهبة ، أو رغبة فى التوافق مع البيئة — إنما هو من قبيل « التكيف » لا التموضع .

التكيف والتموضع

الفرق بين التكيف والتموضع هو الفرق الحاسم بين المستوى البشرى وبين المستوى الإنسانى ، وهما بعد موجودان فى المرء الواحد معاً ، فى آن واحد .

فالتكيف « قمع » للنوازع وكبح لها ، لحساب البيئة القاهرة من الخارج ، وتغيير فى السلوك وتعديل له كى يتسق — كثيراً أو قليلا — مع هذه البيئة الخارجية . وهو أسلوب له نظير فى المملكة الحيوانية ، ابتداء من الحشرات ، وارتقاء إلى البشر .

فالتعديل هنا ليس فى « منبع » السلوك أو مصدره فى النفس ، بل فى مجاله ومظهره . لأن المرء أراد ما لا يستطيع ، واستطاع ما لا يريد .

أما « الموضعة» أو « التموضع » فليس قهراً ولا كبحاً ولا قمعاً للنزوع النفسى من الخارج ولحساب الخارج ، بل هو « انقلاب » أو تعديل جذرى فى منبع السلوك ومصدره النفسى ذاته .

إنه التقمص الوجدانى لمبدأ أو موضوع من مستوى مفارق

لـكل مستويات النوازع أو المبادىء الذاتية ، بحيث يصبح نزوعه القوى — نتيجة اندماجه فيه — هو النزوع الجارف لـكل منازعه الأخرى ، الذى يجب سائر إنتماءاته من فردية أو فئوية (من مصلحة خاصة أو لذة حسية أو حب للسيطرة أو عشق أو تحزب وتعصب) ، فلا يقبل « الوجدان » بديلا لتحقق ذاته فى ذلك الموضوع الأوحد .

أليس من تقمص وجدانيا أو اندمج فى معشوقه لا يجد محيصا — بحكم اندماجه هذا — عن إيثاره على مصلحته الفردية ؟ أليس عشق الوطن مثلا ، أو الاندماج فى المذهب السياسى أو النحلة ، يدفع المرء — من داخله — دفعا إلى التضحية بحياته أحيانا ، لا كراهة للحياة ، بل لأنه لا يجد مناصا من ذلك بدافع من إيمانه ونزوعه الغلاب ؟

كذلك الحال فيمن توحد وجدانيا بمبدأ « الموضوعية المطلقة » ، وقد اكتشف أنه وحده حقيقة إنسانيته — لا بشريته ! — فصار هذا المبدأ « الموضوع الأوحد لحياته » لا يجد لنفسه تحققا إلا فيه . فيغدو لديه مبدأ المبادىء ؟ وغاية الغايات ، وقيمة القيم .

فما « القيمة » بعد كل شىء ؟

إنها مقدار التطابق بين شيء معين ، أو فعل معين ، وبين شيء آخر يعتبر معياراً له ، بحيث يستغرق المعيار الفعل ويكون مفارقا له في آن واحد . فبينهما علاقة تبعية تامة ، مفادها ان المعيار في مستوى أعلى من مستوى الفعل ، ولذا فهو الأساس لتحديد قيمته من ناحية معينة .

إن أداة الوزن أو الكيل معيار كلى لكل أفراد أو أجزاء مادة معينة قابلة للوزن أو الكيل ، ولذا كانت أداة الكيل أو الوزن من مستوى أعلى (مستوى « مفارق ») من مستوى المواد التي تكال أو توزن على اختلاف أنواعها ، وذلك من ناحية معينة هي الكيل أو الوزن .

وقد تكون « أداة » الوزن من نحاس أو حديد (أعني مايمثل الجرام أو الكيلو جرام وما إلى ذلك) ، ويكون ما يوزن بها ذهباً أو ألماساً أو يورانيوما ، أو ماشئت . ولكن هذه « الأداة » النحاسية تمثل مستوى وزنيا حاكما ، أو معياراً كلياً وزنياً ، يخضع له أو يقاس إليه كل ما يراد وزنه ، أيا كانت مادته ، وأيا كانت نفاسته . فهذه « الأداة » لا تستمد قيمتها في هذا الشأن من مادتها من حيث هي ، بل من « صفتها » المعيارية

المفارقة التي تمثلها ، أو تتمثل فيها .

وكذلك الحال في أفعال الناس أو سلوكهم الظاهر : كل فعل منها فهو جزئي في حد ذاته . فإن ظل مقصوداً لذاته محصوراً فيها ، فلا قيمة تلحقه ، لأن هذا المستوى الجزئي المتشتت لا يوجد معه مستوى آخر كلي يقاس إليه — وبالتالي فهو مفارق للجزئي مستغرق له — كي يوزن بمقتضاه هذا الفعل الجزئي ، وتترتب على ذلك قيمته .

فالمبدأ أو المعيار هو الأساس أو المستوى الكلي المفارق ، الذي يعين قيمة الفعل الجزئي الواحد ، ويسلك حبات الأفعال في « نظام » واحد ، يجعل لمجموعها صورة معينة .

وأي مبدأ أو معيار كلي يصلح أساساً أو محوراً للتقييم . والإندماج في مبدأ أو معيار يجعل النزوع لتحقيقه على درجة من الشدة تتوقف على شدة التقمص الوجداني أو الإندماج أو الإيمان بهذا المبدأ أو المعيار .

وما دام المعيار كليا ، فهو موضوعي . فحتى مبدأ المصلحة الفردية الخاصة ، موضوعي بما هو كلي ، لأنه مستقل عن جميع الأفراد بما هو معيار ، منطبق عليها جميعا على قدم المساواة . ولكن المبدأ يفقد

صفته المبدئية أو المعيارية الكلية ، ويفقد موضوعيته أى استقلاله عن جميع الذوات ، متى جعلنا المقياس مصلحة أو لذة شخص معين، هو « أنا » مثلا . فأن تكون مصلحتى الخاصة بى بالذات معياراً للقيمة فى نظرى ، يجعلها غير صالحة معياراً للقيمة فى نظر غيرى ؛ لأن المعيار هنا فردى — أى جزئى — لتعلقه بفرد واحد هو «أنا». والجزئى لا تتقوم به المعيارية ، وَلا تكون له صفة المبدأ ؛ الذى لا بد أن يكون موضوعيا ، غير مخصص .

ولكن المبادىء أو المعايير متعددة ، ومتفاوتة المستويات ، من حيث هى متفاوتة « الكلية » .

أما تعددها فأمر بيّن بذاته ، يخبره فى نفسه وحياته كل بشر ، وأما تفاوت المستويات ، فقضية أخرى !

لأن المستويات تحتاج إلى تقييم أو معيارية فى مجال غير مجال الواقع الخارجى الذى تستعار له موازين الحديد والنحاس .

المسألة فى مجال تقييم الأفعال والمنازع تتعلق بالنفس أو الوجدان، حيث منبع الفعل ، والمعول فى هذا ليس على رأى الآخرين ، ولا على أى سلطة ترتب هذه المستويات ، بل على إحساس المرء بهذه المستويات ، لأنها وجدانية محض . مستويات اندماج أو تقمص

وجدانى . واكتشاف هذه المستويات يتم داخليا .

فإذا — وأكرر قولى «إذا» — اكتشف امرؤ مستوى أعلى من المستوى الجزئى للفعل — أى مستوى كليا مفارقا — واندمج فيه أو تقمصه وجدانيا ، صار هذا المستوى الكلى المتمثل فى مبدأ موضوعى الموجّه التلقائى لنزوعه إلى تحقيق هذا المبدأ فى أفعاله الجزئية ، لتكون هذه الافعال تعبيراً عن هذا المبدأ الذى يمثل مستوى مفارقا لما هو جزئى . فالمعول إذن على اكتشاف هذا المعيار المفارق وتقمصه ، لا على فرضه من الخارج (كما فى حالات التكييف التى يشبه فيها السلوك المطلوب حركات الحيوانات المدربة الماهرة فى ملاعب السيرك) .

وموضعة السلوك هنا تتم بنزوع ذاتى لتحقيق المرء لذاته ، فى صورتها الجديدة التى اعتنقها ، عن طريق أفعاله الموجهة من الداخل صوب المطابقة لهذا المبدأ الذى تقمصه وصار « موضوع حياته » . وبذلك تكون أفعاله ومنازعه إليها — حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذها — تعبيراً عن « موضوع » تقمصه الوجدانى أو إيمانه.

ولكن شدة التقمص الوجدانى أو القدرة عليه ليست واحدة لدى جميع الناس .

ثم قد تتعدد المبادىء التى يتقمصها المرء الواحد ، على تفاوت بينها فى شدة التقمص ، فيكون أشدها تقمصاً بالفعل (أى واقعياً) هو الذى يجرف ما عداه من حيث النزوع إليه ، حتى حين تحول الحوائل دون تنفيذه ، أو حين تجبره الظروف الخارجية على تنفيذ ما يخالفه ، فيفعل غير ما يتمنى لو فعله ، ويقول مالا يفعل ، ويفعل مالا يقول ، على سبيل التقية .

فالمبدأ الأشد تقمصا فعلا وأقوى إندماجا يكون مستوى وجوده — لدى وجدان هذا المرء — أعلى من مستوى المبادىء أو المحاور الأخرى . ونقول أن هذا ما يحدث فى الواقع ، ولكن ليس معنى هذا أن معيار تقييم هذه المستويات معيار صحيح ، لأن المعيار الصحيح لا بد أن يكون موضوعيا كليا . وما هو واقع فى هذه الحالة ذاتى فردى خاص بوجدان صاحبه فحسب .

وإنما يجب لتقييم مستويات المبادىء ألا تعتمد على معيار ذاتى لا يمكن أن يتعدى صاحبه . بل نلتمس مبدأ هو أكثرها مفارقة وكلية . فلا يختار المرء ما يتقمصه أشد من غيره عفويا . بل يختار

ما يكتشف أنه أشد المبادىء موضوعية . لأنه اكتشف أن الموضوعية المطلقة هى خصيصته الانسانية التى تميزه عن الحيوان .

فمن تمت له القدرة على التقمص الوجدانى المتجاوز للذات ، لابد أن يتجاوز فى تقمصه الوجدانى كل ذاتية ، ليعتنق اكتشافه لحقيقته الانسانية دون سواها ، ألا وهى « الموضوعية المطلقة » . ويحلها من إيمانه المستوى اللائق بها فوق مستوى سائر المبادىء ، بحيث تترتب سائر المبادىء ، ويكتسب كل منها قيمته بمقدار مشاركته فى هذا المبدأ الأعلى . وبذلك يجرف مستوى الموضوعية المطلقة كل المستويات الأخرى الأقل كلية منه ، لارتباط كل منها بموضوعات محددة معينة دون سواها ، فى حين أن الموضوعية المطلقة غير مرتبطة بموضوع محدد ، وإنما هى اتجاه محض ، لا ينغلق ولا يتقولب ، وإن كانت له فى مساره « محطات » و « مواقف » .

ويوشك أن يكون قانون الجاذبية النيوتنى هنا هو السائد واقعيا فى آفاق النزوع الوجدانى :

الكتلة الأكبر تجتذب الكتلة الأصغر ، فتدور على شكل

كوكب تابع ، أو « قمر »، حول الكوكب الأكبر ، الذى تتوقف شدة جاذبيته على كتلته . فإذا دخل الكوكب الأصغر فى فلك كوكب أكبر من الكواكب الذى هو تابع له ، إنخلع من مساره ودار حول الكوكب الجديد فى فلكه .

والنزوع الوجدانى حاله كذلك : الموضوع الذى يثير تقمصا أكبر يستأثر بالدفعة الأقوى من النزوع ، ومتى بلغ شدة معينة جرف النوازع الأخرى .

ومفتاح المسألة كلها فى مدى قدرة المرء على اعتناق « الموضوعية المطلقة » ، لدى الميسر لها باستعداده وقدرته . فمن استطاع أن تكون كل طاقة إيمانه وحماسته لمبدأ الموضوعية المطلقة ، كانت حماسته حماسة « الناطق » لا « حماسة الحيوان » . وكانت « الموضوعية المطلقة » خليقة أن تكون لديه المستوى المفارق بالإطلاق ، لأنه لا كلى يستغرقها ويفارقها . ومتى تم التقمص الوجدانى التام لها فى شدة كافية ناسخة للانتماءات الأخرى، ترتبت على الفور مستويات الوجود الوجدانى ترتيبا تصاعديا بمقتضى نصيبها من المشاركة فى هذا المبدأ الأقصى ، بحيث يكون

كل كلى معين بمثابة الجزئى لما هو أكثر كلية منه ، مما يجعله مفارقا ومستغرقا له فى نفس الوقت ، إلى أن ينتهى عند القمة بما هو كلى مطلق ، وهو الموضوعية المطلقة، التى تستغرق من مستواها المفارق كل محور وكل منزع من منازع ذلك الإنسان .

وبذلك يكون التقمص الوجدانى للموضوعية المطلقة فى وضعه الخليق به : اتجاها محضا ، يتلمس أقصى موضوعية كلية فى كل موضوع « بصفته » من غير أن يعده خاتمة المطاف فى حد ذاته .

ونعود ونقول : من استطاع هذا فعله ولم يعدل به شيئا ، ولكن الاستطاعة لهذا ليست سواسية — هيهات ! - بين البشر !

النزوع والفعل

نزوع واتجاه .

ولكن الأمر فى الاتجاه غير الأمر فى النزوع .

فالنزوع يتم فى مجال الحرية الداخلية المحض ، ولكل امرىء أن ينزع الى ماشاء من غايات وموضوعات .

وهو إذ يتقمص «الموضوعية المطلقة» تغدو بحكم هذا الإندماج الوجدانى قيمة القيم أو مبدأ المبادىء بالنسبة لنوازعه الباطنة .

ولكن الإتجاه ليس مجاله فى الداخل ، حيث هذه الحرية المحض، بل فى الخارج . فى العالم . حيث لا سلطان له على الإمكان . وهنا تختلف الحساب، وتختلف الوسائل ، ويتحتم الاحتياط،«والإحتيال»، لتحقيق الإتجاه الذى تقمصه الوجدان .

الأمر هنا أمر «سياسة» الفعل، لتحقيق أقصى ما هو ممكن ...

فما هو المراد فى هذا المجال الخارجى — مجال الفعل — حيث لا حريه مطلقة ، بل مجال حافل بصنوف المقاومة ؟

المراد أن يكون الفعل — وهو حتما فعل جزئى معين — معبرا قدر الإمكان عن المبدأ الكلى الذى تقمصه وجدان المرء ، وصار

فعله وسيلة التحقيق فى الخارج لهذا النزوع أو التقمص الداخلى .

وبهذا «التعبير» الذى يصير به الفعل « لغة » ذات معنى ، يختلف مستوى الإنسان عن مستوى الحيوان إختلافا حاسما .

فالفعل لدى الحيوان جزئى . غاية هو فى حد ذاته . فالحيوان ليس له إلا مستوى واحد هو مستوى الواقع الجزئى . وليس هكذا الفعل الإنسانى . فلدى الإنسان مستويان لكل فعل : أحدهما مستوى الواقع الجزئى الذى يعيش الحيوان منحصرا فيه ، والآخر المستوى الكلى المفارق ، أو مستوى المبادىء أو المعايير أو القيم .

ومن هذه الثنائية يكتسب الفعل الإنسانى (وهو جزئى حتما بحكم واقعه) معنى ، أو « بعدا » كليا مفارقا ، بدونه « تتسطح » الحياة ، وتفقد «بعدها» الإنسانى ، وينحصر المرء فى البعد السطحى الذى لسائر الحيوان.

وهذا التعبير الخارجى عن الموضوعية المطلقة أقصى تعبير ممكن من خلال الفعل الجزئى ، هو «موضوعة السلوك» ، أو « التموضع» الذى نعنيه . ويتم عن طريق « تكييف» الأفعال أو السلوك ، بحيث يلائم النزوع إلى الموضوعية المطلقة أقصى ملاءمة ممكنة فى إطار الظروف المتاحة . فالتكييف هنا تطويع الفعل أو السلوك للنزوع

الباطن ، وليس تطويع السلوك للبيئة الخارجية الذى هو التكييف المشترك بين كافة الكائنات الحية .

و «أقصى الإمكان» هو السمة المميزة لهذا التموضع، «وتكييف» الأفعال الخارجية المعبرة عن هذا النزوع ليس فيه شيء من تكييف النزوع نفسه ، أو إخضاعه للمساومة والحلول الوسطى ، أو تغييره ليصبح تابعاً لظروف الواقع . بل يظل النزوع هو هو صوب الموضوعية المطلقة ، مهما كان السبيل الى تنفيذها فى الأفعال وعراً أو معدوماً .

فى هذه الحالة يوجد التنازع بين النزوع والظروف ،أو بين النزوع والعالم الخارجى . ويظل النزوع متربصا لبارقة إمكان كى يتحقق فى الأفعال ، لا يهن ولا ينثنى . وفى هذا التنازع يعتصم النزوع بإيمانه أو اندماجه فى صلابة وإصرار . وإما أن يؤدى ذلك إلى استماتته التى قد تنتهى بالإستشهاد المادى (أى الموت) أو بالإستشهاد المعنوى (أى الفشل أو النبذ الإجتماعى والإضطهاد وسوء السمعة) ، وإما أن يؤدى ذلك إلى الإضطرار لفعل ما يعلم المرء أنه مناف للموضوعية المطلقة ، ولكنه يفعله فى مضاضة المكره المقهور الذى خانه تجلده استبقاء للحياة أو دفعا لضرر ماحق ، الى

أن تلوح بارقة إمكان. أو يتيسر للمرء الامتناع عما ينافى الموضوعية ولكنه لا يجد السبيل إلى فعل « معبر » عن الموضوعية كما يعتنقها. فلا يواكب الزور ، وإن كان لا يرفع عقيرته منددا به ، ولا يتحداه بقول أو فعل ، وذلك أضعف الإيمان .

إن حقيقة الإنسان وكرامته فى مجال الفعل — الذى هو مشترك فى مجال الواقع بينه وبين الحيوانات والحشرات والهوام — رهن بأن يكون للأفعال « معنى كلى موضوعى تعبر عنه » ، ويضفى عليها القيمة.

والمرء حيث يضع نفسه :

فإن كانت أفعاله — حتى ما تعلق منها بوظائفه الحيوية كالطعام والجنس — مجرد أداء لوظائف حيوية مقصود لذاته ، منحصر فى ذاته ، فهو فى هذا كائن حى « مسطح » الحياة ، ليس لأفعاله أبعاد تتجاوز هذا الأداء الوظيفى الجزئى . وهو إذن ليس إنسانا على الحقيقة ، لأنه ليس إنسانا « باتجاهه » فى أفعاله ، وبذلك يكون قد وضع نفسه بنفسه فى موضع الحيوان سواء بسواء .

والوظائف الحيوية ضرورية لاستمرار الحياة البشرية ، ولكن ممارستها على المستوى الإنسانى لابد أن تتجاوز الأداء الحيوى المحض

لتعبر عن معنى أو مبدأ يتقمصه الشخص وجدانياً ويتحد به ، فيكون الدستور الداخلى لأفعاله كافة ما وجد الى ذلك سبيلا .

ومن ثم أهمية « الأطر » (أو الاطارات) التى يتم فيها أداء هذه الوظائف .

ولا يخفى أن هذا الأداء يخضع لقوالب شتى يحددها العرف ، أو التقاليد ، أو التشريع ، أو المذهب الدينى أو المذهب السياسى . ولكن هذه القوالب كلها تسمح بموقف شخصى أو « رؤية » شخصية ، هى بلا مراء من مطلقات المرء ، من حيث هى رؤية أو موقف أو رأى ذو مجال باطنى وفى هذا تمكن الموضوعية أو « الموضعة » . ولكن «ممارسة» الفعل فى المجال الخارجى (أى تنفيذ هذا الموقف) محكومة — إلى حد كبير — بهذه القوالب القهرية ، أو القسرية . وهنا يستعين المرء الموضوعى المنزع بكل براعته فى الملاءمة بين ذلك التنفيذ العملى وبين روح الموضوعية ، ما وجد إلى ذلك سبيلا . لأن هذه القوالب تحدد غالباً ما هو ممنوع ، وفى حدوده أنواع ومستويات كثيرة من الإباحة ، للمرء أن يتخير منها ما يوافق موضوعيته قدر الإمكان ، إن كان موضوعى المنزع ، أو ذاتيته إن كان ذاتى المنزع .

وهذه القدرة على الملاءمة ، هى ما أسميه «الحصافة» أو «الحنكة».

فقد يكون من حقك مثلا أن تثأر للاساءة أو الضرر ، ولكنه غالبا حق من مباحاتك ، فلك أن تأخذ به أو تتركه ، كيفما كان منزعك . والمعول فى كل حالة على شدة منزعك ، ومدى استعدادك للمضى فيه على أساس ظروف الزمان والمكان والبيئة . وبذلك تتفاوت ظروف الفعل الخارجية ، كما تتفاوت قوة النزع أو قوة التقمص الوجدانى ، والقدرة على تحمل العسر فى سبيله .

وفى ذلك يتفاضل الناس ، أى يتفاوتون بين فاضل ومفضول ، كما يتفاضل السابحون ، فلا يستوى السابح مع التيار ، والسابح ضده ، ولا السابح فى الجو العاصف والسابح فى جو رخاء ، ولا السابح بين التماسيح والأسماك المفترسة والسابح فى ماء لا مكمن فيه للأخطار .

وهل من فى جبلته الحيوية عرام الشهوة العاتية ، كمن خلق أقرب إلى التوازن فى إفرازات غدده ؟ وهل يستوى من يسعى وفى رجليه أغلال ثقال من اندفاعات الغرائز ، ومن يسعى وليس فيهما إلا قيد واه لا يكاد يعوق حركة ؟

وقس على هذا تفاوت الاستعداد ، وتفاوت المعوقات القائمة فى

صميم التكوين ، فضلا عن تفاوت الظروف من مغريات ذاتية أو عقبات تحبط السعى الرشيد .

فالقيمة بالمفهوم الانسانى الذى نعنيه ليست لفعل معين بالذات ، بل للاتجاه المقصود به هذا الفعل ، و « المعنى الذى يعبر عنه » ، مع أخذ الظروف كلها فى الاعتبار . فرب منجز لفعل صغير المظهر اقتضى منه نضالا رهيبا وبطولة واستماتة هى « الجهاد الأكبر » . ورب منجز لفعل جسيم المظهر لم يكلفه إلا أيسر الجهد ، ولم يعرضه لمكروه .

فالقيمة الانسانية « علاقة » نزوع ، أو « طاقة ذات اتجاه » ، بالنسبة لمبدأ الموضوعية المطلقة، تسعى لتحقيقه إلى أقصى درجة فى أى فعل من الأفعال .

وهذا ما عنيناه بأن المفهوم الانسانى يحطم « وثنية الفعل » .

ولكن الموضوعية تتنوع وتتباين بتباين الموضوعات ، كأنها السوائل التى تتخذ دائما شكل الإناء الذى تصب فيه .

والموضوعية المطلقة سبيلها العملى أو السلوكى أن تتجاوز ذاتيتك لتتقمص الموضوع الممثل لأقصى موضوعية ممكنة ، فيكون هو غايتك لا من حيث هو ، بل « بصفته » هذه ، ولا تنشده وتندمج فيه إرضاء

لذاتك ، بل ولو أدى ذلك إلى ما تكره . والمعول فى هذا على طاقتك وما أنت مستعد للتصدى له .

والتموضع هنا يتفاوت بتفاوت استعدادك وتقديرك للغاية . فإذا صار الأمر أمر المبدأ الذى يستحق أن تضحى فى سبيله بالحياة أو تكون مضحيا بإنسانيتك . فأنت حيث تضع نفسك !

ويقتضى هذا بالضرورة « تقييم » الموضوعات فى مستويات ، أى ترتيبها ، بحيث يضحى بالقليل القيمة فى سبيل الجليل . والقيمة مستمدة دائما من مقدار تمثيل الموضوع للمبدأ الموضوعى المطلق ، وإلا تساوت الأقدار ، وانبهمت المقاييس ، واتسم الفعل بالحماقة والجهل . فلئن كان أقبح الجهل أن لا يميز المرء الخبيث من الطيب ، فيليه فى القبح ذلك الجهل الذى لا يفرق بين مراتب الطيبات ومنازل الأشياء .

فليست صفة شىء أنه « موضوع ما » كافية فى حد ذاتها لجعله غاية قصوى للموضوعية المطلقة التى يتغياها الانسان ، أو غرضا يضحى فى سبيله بالنفس والنفيس .

التموضع والخير

لئن كان المفهوم الإنسانى للإنسان، إنه إنسان بما هو موضوعى كلى ، يطلعه الحس الخارجى على موجودات موضوعية جزئية ، ويطلعه التعقل على موجودات موضوعية كلية، متفاوتة فى كليتها . وهذا هو إطار الفهم الإنسانى .

فإن المفهوم الإنسانى للفعل الإنسانى إنه انسانى بقدر موضوعيته أو موضعته . ففى هـــذه الموضوعية أو الموضعة يقوم « الخير » بالمفهوم الإنسانى .

وفى إطار هـذه الموضوعية يدرك الإنسان أن لـكل موجود موضوعى خيره الموضوعى الخاص به ، بما هو موجود موضوعى جزئى ، ويدرك أيضاً أن هناك خير موضوعى كلى ، مفارق للخير الجزئى ومستغرق له فى آن واحـد ، على نحو ما يفارق الموجود الموضوعى الـكلى ما يستغرقه من الموجودات الموضوعية الجزئية .

وهـذا الخير الموضوعى بالمفهوم الإنسانى مستقل عن الذاتية والخير الذاتى ، وإلا لما كان موضوعياً .

وبذلك يختلف الخير بالمفهوم الإنسانى الموضوعى عن الخير

بالمفهوم البشرى أو الحيوى الذاتى اختلافا حاسما .

فالخير الإنسانى هو الخير الموضوعى للموضوع ، بصرف النظر عن ذاتية النـاس وعن فاعل الفعل الذى يسمى خيراً . أما الخير البشرى أو الحيوى فخير ذاتى ، أى خير الفاعل بما هو ذات .

فالموضوع أساسا فى المفهوم الإنسانى هو الغاية . وكلما كان الموضوع أكثر موضوعية وكلية كان أخلق بأن يكون غاية . أما فى المفهوم البشرى،أى الحيوى فالموضوع وسيلة أساساً للذات .

وخير أى كائن جزئى أى موجود موضوعى جزئى هو ما يتم به وجوده لذاته . فخير الشجرة بالمفهوم الإنسانى ما يتم به حفظها ونماؤها أقصى وأرقى نماء ممكن من حيث هى شجرة . وخير الجسم الحى (فى حشرة أو حيوان برى أو سمكة أو طائر أو بشر) ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو جسم . وخير الكائن العاقل (أى من له إدراك موضوعى) ما يتم به حفظه ونماؤه وارتقاء تكوينه من حيث هو كائن عاقل .

وفعل الخير الموضوعى فرع عن إدراك الفاعل لذلك الخير ، إدراكا يقترن فى الفاعل الإنسان (أى الموضوعى النزوع والإدراك)

بما أسميه « المسئولية عن » مدركاته الموضوعية فى مجال أفعاله الخارجية . ولا نزوع حقيقى إلى الموضوعية بغير « مسئوليه عن » تحقيق أقصى موضوعية ممكنة فى الأفعال أو السلوك .

وغنى عن البيان أن « المسئولية عن » تختلف إختلافا حاسما عن «المسئولية أمام» . فالمسئولية «عن» لهفة على إنجاز الخير الموضوعى، أى ماينبغى للموضوع على أتم وجه ممكن . وهى من معدن النزوع الوجدانى وملازمة له ، فهما كوجهى عملة واحدة . أما المسئولية « أمام » فهى خضوع لضغط مصدره سلطة خارجية ، من أى نوع كانت هذه السلطة .

ولا تختلف طبيعة المسئولية « أمام » سواء أكان السلوك إنقياداً لها أو خشية لها ، وعلى مضض . أما إذا حدث تقمص وجدانى لهذه السلطة ،فتتحول المسئولية «أمام» إلى مسئولية «عن» هذه السلطة نتيجة لتوحد المرء بها وإندماجه فيها وجدانيا ، فتصبح السلطة عندئذ هى « الموضوع » الذى يتلهف المرء على إنجاز الخير له فى فعاله ، وتصبح الكائنات الأخرى وسائل لهذه الغاية .

ويحسن بنا أن نتذكر فى هذا الموضع أن الإنسان حق الانسان هو من تقمصه الوجدانى الأعظم لمبدأ الموضوعية المطلقة ، حتى لا يغيب

ذاك عن أذهاننا ونحن نتعقب مسيرة الإنسان فى فهم الخير . . .

فالذى يعنينا إذن هو المسئولية « عن » الموضوعية المطلقة دون سواها ، لا عن سلطة متمثلة فى حزب أو شخص أو مذهب أو غير ذلك مما قد ننتمى إليه بحكم الوضع أو الموقع .

وبالتالى تكون المسئولية عن خير الموضوع الجزئى ليست الغاية القصوى للانسان ، بل تكون « غاية » خاضعة وتابعة ومتوافقة مع المسئولية عن الموضوعية المطلقة ، التى هى الموضوع الحقيقى للموضوعية أو التموضع الانسانى .

فالبرغوث كائن أى موضوع . والثعبان كائن أى موضوع . والعقرب كائن أى موضوع . والبكتريا كائن أى موضوع ، والآدمى كائن أى موضوع . والحجر كائن اى موضوع فهل تترتب ـ موضوعيا ـ على وجود هذه الموضوعات مسئولية إنسانية عنها على قدم المساواة ؟ وإن لزم التفاوت ، أى التقييم ، فما هو « المعيار الموضوعى المفارق المستغرق » لكل هذه الموضوعات ؟

مفروغ منه لدينا أن مبدأ المبادىء فى المفهوم الانسانى هو « الموضوعية المطلقة » . وبهذا المعيار تتفاوت الموضوعات أو الموجودات تفاوتا موضوعيا محضا .

فالموضوع أو الكائن أو الموجود المنحصر فى ذاته أقصى إنحصار — تمثله حالة القصور الذاتى — أقل إقترابا من الموضوعية (أى أقل تجاوزاً لذاته بما أن الموضوعية تجاوز الذات) من الكائن الذى يتمتع بالحس ، أى من الكائن الحى . والكائن الحى تتفاوت موضوعيته أو إقترابه من الموضوعية بتفاوت قدرات الحس والحركة لديه ، فيرتفع النبات فوق الجماد ، ويرتفع الحيوان فوق النبات. وفى البشر نجد القدرة على الادراك الموضوعى الكلى عن طريق التعقل ، والقدرة على الادراك الموضوعى الجزئى عن طريق الادراك الحسى ، فالبشر يرتفع موضوعياً بهذا فوق سائر الحيوان . والانسان بموضعة نزوعه وسلوكه يتربع فوق القمة فى هذا التقييم الموضوعى للموضوعات أو الكائنات ، بما هو متجاوز ذاتيته أتم تجاوز ممكن .

وبعبارة أخرى يكون « تعبير » الكائن (أو الموضوع أو الموجود) عن موضوعيته — بتجاوز ذاته ثم بتجاوز ذاتيته — هو معيار التفاضل — بالمفهوم الانسانى — بين الموضوعات (أو الكائنات أو الموجودات) .

فهناك موضوع (أو موجود) منحصر فى حد ذاته ، وهناك

موضوع ليس منحصراً فى ذاته ، وغير المنحصر فى ذاته متفاوت فى تجاوزه ذاته . وبقـــدر نصيب الموضوعات (أو الـكائنات) من الموضوعية تتفاضل فيما بينها بالمفهوم الانسانى،أى بالمعيار الموضوعى، حتى ليكونن الفضل بالاطلاق ، للموضوعى بالاطلاق .

وبهذا المعيار عينه يتفاضل أفراد الناس ، وتتفـاضل الشعوب والجماعات بالمفهوم الانسانى . فالرقى والتخلف بالمفهوم الانسانى هو هذا ، وهو بطبيعة الحـال غير الرقى والتخلف الحضاريين ، أو الاقتصاديين ، أو العسكريين ، أو التـكنولوجيين .

وبهذا المعيار يـكون الأتم موضوعيـــة أحق بأن يكون غاية الفعل الانسانى ، ويكون ماهو دونه أولى أن يكون — فى نهـاية المطاف ـ وسيلة لتلك الغـاية القصوى ، وإن كان غاية مرحلية ـ أى ليس من حيث هو فى ذاته .

وبهذا المعيار ـ القائم عـــلى المفهوم الانسانى الذى لامنطلق للانسان سواه ـ يفعل الانسان الخير الموضوعى حين يجعل الأقل قيمة أداة أو وسيلة للأقيم موضوعياً . فيجعل النبات غاية موضوعية ، لـكن لا فى حد ذاته ـ فيعنى به العناية التي يتم بها وجوده والارتقاء به من حيث هو نبات ، وفى سبيل ذلك يقتل الـكائنات الضارة

به وهى مصدر آفات النبات، ولـكنه يستخدم هذه الغاية المرحليـة لخدمة غاية موضوعية أرقى هى تغذية الحيوان والبشر . ويفعـل بالحيوان مثل ذلك ، ويقتل من الحيوان ما يتهدد حيـــاة البشر كالبراغيث والثعابين والعقارب وما اليها ، لأن البشر أرقى الـكائنات الحية موضوعيا .

وفيما بين البشر أنفسهم يجعل الخـير الموضوعى الـكلى مقدماً على الخيرات الموضوعية الجزئية . فالأفراد كائنات جزئية ، والجنس البشرى كائن كلى ، فخير الـكل مقدم على خير الأفراد موضوعيا ، أى إنسانيا (بالمفهوم الانسانى) .

ولـكن البشر والانسان ليسـا مترادفين تمامـا . فالانسان هو البشر الموضوعى ـ أو المتموضع ـ النزوع والسلوك. وبذلك يكون ـ بالمفهوم الانسانى ـ خير المرء بما هو كائن موضوعى مقـدما عـلى خيره بما هو كائن ذاتى . وإن لم يكن معنى هذا إلغاء الخير الضرورى لبقاء الجانب الحيوى ، فالمسألة كلها ترتيب أولويات ، لا إلغاء جانب لاستبقاء الجانب الآخر ... فنجعل ما يتم به وجوده الحيوى الذاتى وسيلة لاستتمام وجوده الموضوعى .

ويحضرنى فى هذا الشأن موقف لأستـاذ مرموق من أساتذة

الفلسفة ، سمع مني في اجتماع لجنة فنية لإصلاح التعليم أن موضوعية التفكير لا بد أن تساوقها أيضا « موضعة » الفعل أو السلوك وإلا انعدمت الوحدة التكاملية للانسان ، ولم يصر إنسانا ، بل مسخا تام الموضوعية في تفكيره ، ذاتيا تام الذاتية في نوازعه وسلوكه . فقال لي بدهشة ، لعل تهذيبه هو الذي عاقها أن تكون استنكارا :

— ولكن السلوك ذاتي بالضرورة . وإلا تخبرني كيف يمكن أن أكون موضوعيا في الحب . أو التجارة . أو الصداقة .. ؟

وإذا كان هذا تساؤل أستاذ هذا موضعه من العلم والفضل ، فغيره إذن أحوج إلى توضيح لغز « موضعة » السلوك ، والأصل فيه هو الذاتية ... ولهذا قلنا في موضع سابق أن « الموضعة » تبدأ بانقلاب داخلي وجداني ، أو ما سميناه ولادة جديدة ـ داخلية أيضا ـ تؤذن بميلاد « أوديسيوس الجديد » الذي يبدأ بالشعور بغربته ، والضيق بها ، والحنين إلى موطنه الحقيقي « إيتكا » .

ولعل التناول التفصيلي لما تساءل عنه الأستاذ الفاضل ، يجلو ما أجملناه من حيث المبدأ .

ويسالونك عن الحب ..

لامراء فى أن الحب علاقة ذاتية ، ولكن هذه الذاتية يمكن أن « تتموضع » بدرجة مذهلة . كما يمكن أيضا أن توغل فى ذاتيتها الأصلية إلى غاية مذهلة أيضا لمن يعتنقون الموضوعية .

حين أحبك، من الممكن أن أحبك جدا لذاتك أنت لا لذاتى أنا ، فتكون أنت موضوع حبي بالمعنى الموضوعى ، فأوثر خيرك الموضوعى ـ بما أنت موضوع أو كائن أو موجود ـ على خيرى الذاتى ، أى بما أنا ذات . ويمكن أيضـــا أن أحبك لذاتى أنا فأستخدم وجودك الموضوعى لما يوافق رغباتى الذاتية . وفى الحالة الأولى أنت غاية لى ، وفى الثانية أنت وسيلة أو أداة لى . وكلاهما « حب »، ولكن برؤيتين مختلفتين، إحداهما موضوعية — فهى موافقة للمفهوم الانسانى ـ والأخرى ذاتية، فهىغير موافقة للمفهوم الانسانى ، بل للمفهوم البشرى ، الذى تشترك فى سلوكيته سائر صنوف الحيوان .

بل إن حب الأم — وهو غريزة ممعنة فى أصلها الذاتى ـ يمكن أن يكون بهذه الرؤية أو تلك . فمن الأمهات من تستوعب ابنها

وتفرط فى تدليله ، وتستديم اعتماده عليها لتطيل ملازمته الطفلية لها واستمتاعها باستمداده مقومات حياته منها ، ولو فسدت بذلك حياته كموجود مستقل بذاته ، وتشوه تكوينه النفسى ، والتوت أموره واضطربت مسالكه فى الحياة . وتلك أم حبها ذاتى محض ، لايتفق والرؤية أو المفهوم الانسانى الموضوعى .

ولكن من الأمهات أيضا من تحب إبنها له هو ، لا لها هى ، فتدفعه دفعا إلى كل مايستتم به وجوده الموضوعى المستقل برؤيته وبصيرته الموضوعية ، لأنها جعلته « موضوع » حبها الموضوعى ، لا «أداة» حبها الذاتى ، فهى تعلم أن خير الوالدين بالمعنى الانسانى الموضوعى وكذلك خير الاساتذة بالمعنى الانسانى الموضوعى -من يعملون على استغناء أبنائهم (أو طلبتهم) عنهم على أحسن وجه باستتمام وجودهم الموضوعى .

وقد وعى التاريخ- وما هو بخيال ولا من أساطير الأولين ! - سيرة أمهات كن متموضعات فى حب أبنائهن إلى غاية مذهلة من من الموضوعية ، وفى ظروف كانت ترخص لهن فى ماهو نقيض ذلك تماماً .

أسماء بنت أبى بكر ،وقد نيفت على المائة سنة وكف بصرها ولم يبق لها من دنياها إلا ابنها الذى جاوز السبعين ، « عبد الله بن الزبير »:

التوى بنو أمية بالعدل فى حكمهم ، وجنحوا إلى الجور ، ونكلوا ـ شأن الطغاة ـ بكل من عارض فسادهم واستبدادهم ، فانبرى لهم فى الحجاز عبدالله بن الزبير . أيدته أمه أسماء وحفزته على ذلك حفزا. وكان مصرع حفيد النبى « الحسين بن على » فى كربلاء، ماثلا مثولا داميا أمام الكافة . ولم تدفع أسماء ابنها إلى الثورة طلباً للجاه والسلطان ، بل انتصارا للعقيدة ونهوضا بما تأمر به المؤمن من تقويم المنكر ، وهو واجب « موضوعى » على الأكفاء مهما عظمت المخاطر والمهالك . ومضى إبنها الآخر « مصعب» ليفتح العراق وينتزعه من بنى أمية استنقاذاً لأهله ، ولكنه خذل ، واحتز الأمويون رأسه . فلم يفت ذلك فى عزم أسماء التى نيفت على المائة وكف بصرها ، ومضت تحث إبنها الأكبر عبدالله ألا يهن ولا يتراجع عما يعتقد أنه الحق ولو مات فى سبيله مثل أخيه .

وحوصر عبد الله فى مكة . حاصره الحجاج بن يوسف ، وضرب مكة والكعبة نفسها بالمنجنيق ـ وهى مدافع ذلك الزمان . وبدأ الناس ينفضون عنه ، حتى ذوو القربى منهم ، فبقى فى نفر قليل وليس لديه إلا صبر ساعة . فبعث إليه القوم يمنونه الأمانى إذا هو استسلم وبايع الخليفة الأموى .

ودخل عبد الله على أمه الشيخة الطاعنة الكفيفة ، يسألها الرأى فلم تتردد لحظة واحدة وقالت له :

— أنت أعلم بنفسك ياولدى!... إن كنت تعلم أنك على حق ، فامض له ، فقد قتل عليه أصحابك... وإن كنت إنما أردت الدنيا فبئس العبد أنت : أهلكت نفسك ومن معك ... وإن قلت يابنى : كنت على حق فلما وهن أصحابى ضعفت ، فهذا ليس فعل الأحرار ولا أهل الدين . لماذا خلودك فى الدنيا ؟ القتل أحسن !

فقال : إنما أخشى ان يمثلوا بجثتى !

فقالت قولتها المشهورة : لايضير الشاة سلخها بعد ذبحها !

وهكذا سدت فى وجهه أبواب المعاذير ، دفعته إلى الموت المحقق دفعا . فأى حب أمومة هذا ؟

أشد الحب بالمفهوم الإنسانى هو ! فقد أحبته بما هو إنسان ذو مبدأ موضوعى ، لابما هو جثمان يستوى فيه مع الشاة والبعير ! فهو إذن حب نابع من إنسان موضوعى المنزع إلى أقصى حد ، ولو كانت فى هذه السيدة العجوز الكفيفة ، التى لم يبق لها من دنياها إلا هذا الإبن ، شائبة من ذاتية لترددت بين ذاتيتها وموضوعيتها ، بل لكانت خليقة أن تجزع وتجتهد فى إثنائه عن

القتال ، وحضه على إعطاء الدنية من نفسه حرصا على الحياة ، بغض النظر عن « مستوى » هذه الحياة ، شأن من هم « أحرص الناس على حياة » .

لقد أحبته حبا موضوعياً ، على مستوى وجوده الموضوعى ، لا على مستوى وجوده الحيوى . وخير الكائن ما تم به موضوعيته . وخير ما تم به موضوعية الحر التقى الأبى أن يناضل الجور والطغيان أو يموت دون ذلك . وإلا ناقض بسلوكه الذاتى وجوده الموضوعى ، الذى هو به إنسان .

أو ليست أسماء أما ؟ إنها بهذا الحب حجة على كل أم ذاتية الحب لأبنائها ، وحجة على كل من ينكر ، أو يتساءل كالمنكر ، ما هى « موضعة » أو موضوعية الحب ، و كيف عساها تكون .

تكون هكذا . . !

ونقيض هذه الأم هى التى تحثه على منافعه الذاتيه بكل الوسائل ، وتفرح به معتديا وباغيا متبذلا مختلسا متمرغا فى شهواته . فحبها المغرق فى الذاتية يدعم ذاتيته ويباعد بينه وبين وجوده الموضوعى — أى إنسانيته — من كل سبيل .

والحب ينصر حبيبه ويناصره ؟

« أنصر أخاك ظالما ومظلوما » . ولكن الرؤية الموضوعية تملى سلوكا مناقضا للرؤية الذاتية وسلوكها فى هذا النصر . فالسلوك الموضوعى - أو المتموضع — فى نصر أخيك الظالم أن تكفه عن الظلم وترده إلى الموضوعية التى هى قوام وجوده كإنسان . والسلوك الذاتى ، على العكس من ذلك تماماً ، يشد أزر الحبيب الظالم فى ظلمه ، ويباعد بينه وبين الموضوعية ، أى بينه وبين وجوده كانسان . وأمثلة هذا متفشية حولنا فى كل مكان .

وليس حب الأخ أو الابن أو الصاحب أو المعشوق هو الذى تمكن فيه « الموضعة » فحسب ، فيكون سلوك الحب المتموضع على طرف النقيض من سلوك الحب المغرق فى الذاتية ، بل إن حب النفس أو حب الذات يكون متموضعاً أيضاً ، فيكون على طرف النقيض من حب الذات الذاتى !

فالمعول فى جميع الأحوال على « الرؤية » . فمن يرى نفسه ذاتا ذاتية وكفى — أى يرى نفسه بشراً فحسب — يكون حبه لذاته حب محاباة وتزيين للملذات والمنافع الذاتية . ولكل ما يستتم به وجوده الذاتى الذى كل غايته ذاته ، وكل ما عداها وسائل لها .

أما من رأى نفسه ذاتا موضوعية النزع — أى ذاتا إنسانية تتجاوز ذاتها بسلوكها معبرة به عن موضوعيتها — كانت شدة حبه لذاته الموضوعية دافعة إلى تسقط تقصيراتها فى مضمار الموضوعية، فيلوم نفسه أشد اللوم، ويحفزها على استدراك ما فرط منها. وينصب « نقده الذاتى » لا على تقصيره فى حق ذاتيته وفشله فى تحصيل المغانم الذاتية، بل على تقصيره فى تجاوز ذاتيته و « التعبير » بسلوكه عن موضوعيته التى هى قوام وجوده كانسان.

فحب النفس أو حب الحياة لفظ واحد، ولكن بمدلولين متناقضين تماما. ومن هنا جاءت لمحة أبى الطيب:

أرى كلنا يرجو الحياة لنفسه

حريصا عليها مستهاما بها صبا

فحب الجبان النفس أورثه البقا

وحب الشجاع النفس أورثه الحربا !

وثق بأن الحريص على موضوعيته، الذى يلوم نفسه على التقصير فيها، هو المرء الذى يحترم ذاته، لأن « رؤيته » لها فى أكمل صورة للانسان، أما من لا يرى نفسه إلا فى الصورة البشرية الذاتية فهو

يحتقرها ويحقرها . وشتان حب الاكبار وحب الأزدراء والمهانة والتصغير !

فمن رؤيته لمن يحبهم رؤية إكبار يحرص على كمالهم الموضوعى ، ولا يعلى لهم فيما يدابر هذه الموضوعية ويغض منها .

وهكذا تحدد الموضـوعية المفهوم الإنسانى للخير ، وتـكون معياره الذى لا يخطىء .

•

ولون آخر من ألوان الحب ، هو الرحمة أو الصدقة :

سمعت ذات مرة برجل تفشت له سمعة بالصـــــلاح والولاية والـكرامات . ومما روى عن كراماته الصالحة أن أبنـاء أتباعه ومريديه كانوا يقصدونه قبل الامتحانات المدرسـية والجامعية ومعهم كتبهم المقررة ، فيتمتم الرجل الصالح بأدعية ، ثم يفتح كل كتاب حيثما اتفق فى عـدة مواضع ويثنى صفحاتها ، ويقول للفتى أو الفتاة :

— من هذه المواضع سيكون الامتحان !

وبصرف النظر طبعاً عن مدى قدرة هـذا الرجل على معرفة أسئلة الامتحان ، ومع التسلم — جدلا — بأنه يعرفها ، فأى خير

بالمفهوم الإنسانى — أى أى خيز موضوعى — فى أن يفشى للطالب سر الامتحان ، كأنما يجوز الغش وتجوز السرقة فى صورة صدقة ؟ وإنما هو الحرص على إسداء المنفعة الذاتية فى صورة منحطة إلى شخص ما ، بما ينفع الوجود الذاتى لهذا الشخص ، ويضر بوجوده الموضوعى ، ويعطل كل اتجاه فيه إلى الموضوعية، أى يعطل إنسانيته ويسف بها !

فالحب على أصله الذاتى — يتموضع حين يعبر عن نفسه من خلال العمل على أن يغدو المحبوب إنساناً أكمل إنسانية ، أى إنسانا أفضل بالمفهوم الإنسانى للفضل، اى من حيث هو موضوعى، قبل العمل على جعله بشراً أفضل من حيث هو كائن ذاتى كل همه غذاء وكساء ورفاهية ونجاح وشهرة ومنصب ، وما إلى ذلك .

فحين يكون حبك معبراً عن نفسه باستتمام بشرية المحبوب ، يكون حبك له من حيث هو بشر ، لا من حيث هو إنسان . والوضع الإنسانى — فى المفهوم الإنسانى للانسان — أن تكون بشريته وسيلة أو أداة لإنسانية ، بحيث يتجاوز ذاتيته متموضعاً باستمرار .

وأما الحب بمعنى استخدام المحبوب لقضاء لبانة ، فلا يستحق اسم الحب إلا على سبيل التساهل المفرط فى التعبير اللغوى .

وبذلك يتفاضل الحب البشرى والحب الإنسانى فى ضربين من الحب مختلفين جداً ، ومتفاوتين جداً ، وإن كان اللبس اللفظى يدرجهما تحت اسم واحد هو الحب . ولكن كيفما يكون المحب يكون حبه . إن كان إنسانا فحبه موضوعى أو متموضع ، وإن كان بشراً فحبه ذاتى محض .

فالأمر إذن فى الحب مطابق للمبدأ العام ، وهو « التعبير » بنزوعك وفعالك عن الموضوعية قدر إمكانك ، وقدر ما يسمح مجال الفعل بذلك . وغاية الموضوعية فى الحب هى تحقيق أقصى كمال موضوعى لموضوع حبك ، أو الموضوع الذى تتجه إليه فعالك ، سواء أكان هذا الموضوع شخصاً ، أو شيئا ، أو جماعة صغيرة أو كبيرة .

فليست هناك إذن نمطية مقفلة فى السلوك الإنسانى ، أى الموضوعى أو المتموضع . فكل موقف له ظروفه ومعاركه الباطنة والظاهرة . والمعول فى جميع هذه الأحوال على الصدق مع النفس ، أو الأمانة ،

بحيث لا تتلمس المعاذير لنكوص أو تقصير أو تقاعس ، ولا تعمد إلى حيل تبرير الذات . ولا ناموس هنا للاباحة أو الحظر . وإنما هو أقصى تحقيق ممكن — بأمانة — للذات بما هى متقمصة للموضوعية المطلقة وجدانيا .

وباختلاف المجالات يختلف « التعبير » . ولذا يختلف التعبير عن الموضوع الواحد بالموسيقى ، عن التعبير عنه بالقول ، أو بتمثال الطين ، أو تمثال الرخام ، أو الرسم . وبذلك تختلف شفافية التعبير عن معناه أو موضوعه باختلاف المجالات أو الوسائل . والمعول فى جميع المواقف ، وفى جميع المجالات ، على بذل أقصى الاستطاعة ، والحرص على ذلك بكل أمانة .

ويسألونك أيضا

وقد تتملك الحيرة أحداً — ولا حياء فى العلم — فيسأل :

— وما القول فى الجنس ، وهو ذلك النزوع الذاتى العارم ، وسلوكه ذاتى حتما ، فكيف ينقلب موضوعيا ، أو كيف يتموضع كثيراً أو قليلا ؟

وثمة بالقطع نظرة أو « رؤية » شائعة إلى الجنس ، إنه وظيفة حيوية كالأكل ، والهضم ، والتنفس ، وإفرازات الجسم المختلفة ، التى يشترك فيها الآدميون مع سائر المملكة الحيوانية .

ومصدر دهشة صاحب التساؤل ، أو حيرته ، أن الوظائف الحيوية فطرية فى التكوين ، ولا حيلة فى مظاهر سلوكها إلا بالترويض ، وهو بعد هذا ترويض محدود المدى والنطاق ، وعلى سبيل « التكيف » مع القهر الاجتماعى والتشريعى وما إلى ذلك من السلطات الخارجية .

والرؤية الإنسانيه ، بالمفهوم الإنسانى للانسان ، فيما يتصل بكل الوظائف الحيوية ، ليست استثناء من المبدأ العام للسلوك بالمفهوم

الإنسانى : أن السلوك « تعبير » قدر المستطاع عن الاتجاه صوب الموضوعية المطلقة ، ما وجد إلى ذلك سبيلا .

فإن انعدمت فرص الإمكان والاستطاعة وسدت منافذ السبل أمام هذا التعبير ، فلا حيلة ، ولا جناح على امرئ فيما لا حيلة له فيه.

التنفس مثلا لا بد منه ، ولا يسمح بالتعبير عن الموضوعية .

ولكن هناك مجالا للموضوعية حينما يتعلق الأمر باستهلاك الهواء اللازم للتنفس فى مكان مغلق ، بالإفراط فى التدخين. أو يتعلق الأمر بتلويث هذا الهواء بإفرازات الزكام .

لا بد لك من التنفس ، لا محالة فى هذا . ولكن هناك مجالا للموضوعية حين تحسب حساب ضرورة التنفس السليم لسواك . وإلا كنت ذاتيا مغرقا فى الذاتية .

والأمر فى الطعام أوضح من ذلك وأيسر . فحين يعز القوت تكون الذاتية مركبا إلى الاستئثار بما تيسر منه دون سائر الناس . أما الموضوعى فيشعر أن « من كانت بأخيه حاجة وأغلق أحشاءه دونه فهو قاتل نفس ! » .

وفرق بين المنهوم الذى همه الإفراط فى الطعام والشراب ،

وبين المتعفف الذى يأكل ليعيش ولا يعيش ليأكل ؛ فالطعام عنده ضرورة ووسيلة وليس الغاية . وفرق بين المستأثر بالشبع وسغط الجياع ، وبين من « يؤتى الطعام — على حبه — يتيما ومسكينا وابن السبيل » .

فنحن فى حالتى التنفس والأكل إزاء « وظيفة حيوية » يمكن ألا ينحصر سلوكها فى الذاتية ، بل يترفع عن المستوى الحيوى الجزئى المستهلك غير المبالى، ليكون — قدر الإمكان — « تعبيراً » عن شىء آخر ، هو معنى الموضوعية .

والأمر فى شأن الجنس — وهو وظيفة حيوية — أبين أيضاً من أمر التنفس والأكل . لأنه أقل منهما ضرورة لبقاء الفرد، وإن كان ضرورياً لبقاء النوع .

فالجنس علاقة شخص بآخر ، لا بمادة أو موضوع غير إنسانى ، فما أحرى الجنس إذن — بالمفهوم الإنسانى لا الحيوى المحض — أن يجد سلوكه مجال « التعبير » ذا سعة عن « معنى » موضوعى مفارق للفعل الجنسى الحيوى فى حد ذاته .

أجل . « التعبير » هنا قد لا يكون مفرط الشفافية ؛ فهو من

خلال « خامة » من صميم الذاتية الحسية ، ولكن المعول على دلالة التعبير لا على « الخامة » التي لا بديل لها في هذا المجال .

وفرق ضخم بين من يكون الجنس لديه وظيفة حيوية تؤدى لذاتها ، ومحصورة فى إشباع ذاتها ، ولا مدلول لها يتجاوز إشباع رغبة وقتية ، ولا فرق بينها وبين وظائف الإفرازات الحيوية الأخرى، فهو بها على مستوى الحيوان ، وبين من يعبر بسلوكه فى هذا الشأن أقصى تعبير ممكن عن تجاوزه لذاتيته .

وليس معنى هذا أن الفعل تخلص من ذاتيته من حيث هو فعل، بل معناه أن الذاتية ليست وحدها الموجودة ، وإنما هى الجذر الغائر فى الطين لنبات باثق أو زهر مونق ، أو هى الأساس المدفون فى باطن الأرض لبنيان مشرق الجمال . فالفعل هنا تعبير لا عن رغبة المرء من حيث هى ، بل عن إحساسه الموضوعى العميق الصادق بالذات الأخرى لذاتها ، بحيث يجتمع فى الفعل بالمعنى الإنسانى أقصى ما يمكن من تجاوز الذاتية والاتجاه الأمين نحو الموضوعية من حيث هى متمثلة فى الإنسان الآخر .

فهذا الفعل إذن يمكن أن يرقى فيكون تعبيراً إنسانيا عن عاطفة متجاوزة للذاتية ، مانحة للذات لا مستهلكة مستوعبة فحسب .

فالآخر هنا غاية أكثر منه وسيلة ، وقد ينحط هذا الفعل فيكون مجرد وظيفة عضوية ، كما هو الحال لدى الحيوان .

وحين يكون الفعل « تعبيراً » إنسانياً عن احترام موضوعية موضوعه ، يأبى أن يتوسل بالغش أو الخداع أو الاستغلال ، فلا يسمى باسم الحب ما يعلم بأمانة أنه ليس حبا ، وإنما هو رغبة استهلاكية كالأكل والشرب .

وهكذا تتفاوت المراتب فى هذا الصدد تفاوتاً كبيراً بين التعبير الإنسانى ، والرغبة البشرية ، والوظيفة العضوية . وذلك لتفاوت « الرؤية » ، أو العين التى ينظر بها كل من طرفى العلاقة إلى الآخر: أهو غاية فى ذاته لها الرعاية والتقدير ، أم هو أداة ، بل فريسة .

وشتان العلاقة الجنسية الاستهلاكية ، وعلاقة من قبيل ما يعبر عنه ابن جريج :

أعانقها والنفس بعد مشوقة ... إليها. وهل بعد العناق تدان ؟
وألثم فاها كى تذوب صبابتى ، ... فيشتد ما ألقى من الهيمان!
كأن فؤادى ليس يشفى غليله ... سوى أن يرى الروحين يمتزجان!

امتزاج أرواح يعبر عنه الجسد ، مقراً بقصوره الذى لا حيلة له فيه .

والأمر فى هذا المجال — شأن كل مجال تتفاوت فيه الاستعدادات الوجدانية — مسألة ملكة أو ذوق فطرى : إما أن يوجد ، أو يكون معدوما . وكل حديث عنه كالحديث عن المشاعر كلها ، لا يعرفه إلا من جرب مثله وعاناه ، ولا يعرف الشوق إلا من يكابده .

ولئن كانت الغريزة فى الجنس لا تنفك ذاتية فى جميع الأحوال ، إلا أنها مصحوبة — فى المفهوم الإنسانى — بجهد مستميت لتجاوز الذاتية ، والتعبير عن ذلك التجاوز . جهد مستميت محدود الثمرة ظاهريا لا يحقق غايته أبداً . ولكن هذا الحد الظاهرى يفرضه مجال الغريزة نفسه ، والحال أشبه ما يكون بنضال المثال كى يجعل الرخام معبراً عن الحياة نابضاً بها ، يكاد ينطق ويتحرك . وليس قصور التمثال فى النهاية عن النبض والنطق لقصور فى اجتهاد المثال ، بل لقصور فى مادة التمثال . فلن يقدح قصور المجال فى اتجاه النزوع واستماتة السعى فيه . وتجاوز الذاتية نزوع قبل كل شىء ، لأنه تقمص وجدانى للآخر ، يحاول الفعل أن يحققه على مستواه ، وإلا كان سفاداً حيوانيا .

إن تمام الإنسانية فى أى مجال بتمام العمل على كمال وجود الموضوع — وهو الطرف الآخر — على أرقى مستويات هذا الوجود، قدر المستطاع . فالجنس هنا لا يكون إنسانياً إلا من حيث هو جزء أو تعبير جزئى عن علاقة إنسانية شاملة لجوانب الشخصية من جميع وجوهها بين إنسانين . وإلا خلا الجنس من الإنسانية ، لخلوه من التعبير — فى مستواه — عن الموضوعية .

ولا يمكن الكلام عن الجنس بدون الكلام عن مؤسسة الزواج ، وهى — ككثير غيرها من المؤسسات — ذات إطار تحدده السلطات المختصة ، وهى سلطات التشريع أو العرف أو الدين ، أو ثلاثتها معاً . ولكن الموضوعية أو لتوضح « نزوع » و « سلوك » و « اتجاه » . وذلك ممكن داخل أى إطار ، والمعول فى ذلك على صدق النزوع وأمانة الاتجاه ، فى حدود المباحات التى هى مجال الفعل الخارجى ...

فلا مناص من الإطارات التى هى مجالات جميع الأفعال على اختلافها تقريباً ، مادام الإنسان فرداً بالضرورة فى مجتمع وبيئة وزمان ومكان ومناخ تشريعى ، وعرفى وعقائدى ، وهو يمارس موضوعيته — التى هى لباب الإنسانية — داخل هذه الإطارات والمجالات بالضرورة ، أقصى ممارسة ممكنة، صادرة عن تقمصه الوجدانى للموضوعية المطلقة .

فالموضوعية يمكن أن تقوم « بتكييف » العمل من داخل هذه الإطارات والمؤسسات ، وليس من الحتم أن يصطدم الإنسان بها أو يحاول تقويضها بعمل فردي أو دعوة جماعية . .

فالمعول على ما تقتضيه الموضوعية من صاحبها وفقاً للمجال ، وعلى طبيعة تكوينه وقدراته ، وعلى الظروف المحيطة ، وعلى مدى استعداده .

والتكسب أيضا

والأمر فى المهن والحرف التكسبية ، كالتجارة والطب والمحاماة والحدادة والسباكة والهندسة وما شئت من المهن والحرف ، لايخرج عن المبدأ العام للسلوك الإنسانى بالمفهوم الانسانى ، وبلا اختلاف .

ونبدأ بالتجارة ، لأن الأمر فيها قد يكون أدعى للالتباس فى أذهان الناس — ولو كانوا من المشهورين بالعلم والفضل — لأن مفهوم التاجر عند الأكثرين : من يقوم بتوزيع سلعة — أى سلعة كانت — لالغاية إلا الحصول على أكبر ربح ممكن فى أسرع وقت وبأقل جهد ومن أقصر طريق .

ولو كان هذا صحيحاً — على إطلاقه — لكان أشد الاقبال على تجارة المخدرات وتجارة الأعراض والملذات .

وقد نسلم جدلا بأن المانع الوحيد من ذلك هو سطوة القانون ، وسلطان العرف ، أو الشريعة . وأن الاستعداد النفسى للخروج على هذه الموانع والروادع لايتوفر لكل شخص .

ولكن يبقى بعد ذلك أن المنفعة المادية الذاتية المحض هى أساس

التجارة وهدفها الأقصى ، بل الأوحد ، ذلك الأساس الذى يحاول أن ينظمه القانون ، ليحمى مصالح الجماعة .

ولكن التاجر يمكن أيضاً — فى هذا المجال الذاتى — أن يكون إنساناً ، أى يتموضع فى سلوكه التجارى ، ويكون فى تجارته متجاوزاً — قدر المستطاع — لذاتيته .

والموضوعية ، أى تجاوز الذاتية ، ليست بالضرورة إلغاء الذاتية إلغاء تاما . بل يكفى « تكييف » أدائها ، بحيث تتوافق وسائلها غاية ما يمكن من التوافق مع « أقصى كمال ممكن للآخرين » الذى هو موضوع التقمص الوجدانى ، بدرجة أو بأخرى ، ذلك التقمص الذى بانعدامه ينعدم تجاوز الذاتية ، ويغدو الفعل بذلك التقمص معبرا عن الموضوعية مع بقائه ذاتياً أضأل ذاتية ممكنة .

وأول عنصر فى تجاوز الذاتية فى التجارة — مع تحقق طبيعتها القائمة على التكسب — أن يختار التاجر سلعة تساعد على استتمام وجود العميل ، أو المشترى ، لا سلعة يضار بها هذا الوجود . وشتان سلعة نافعة أقصى نفع ممكن للناس ، وسلعة ضارة أو هزيلة النفع . وشتان سلعة جيدة وسلعة هابطة يروجها صاحبها بالتمويه والاعلان الخادع . وشتان تاجر يطلع العميل على عيوب السلعة وتاجر يفعل

عكس ذلك على خط مستقيم . وشتان تاجر يختار سلعة سواد الناس بحاجة إليها فى ضرورات معاشهم ، وإن كانت قليلة الربح — وتاجر يختار مالا يسد حاجة حقيقية ، وإنما هو من الزخارف التى تستهوى القلة الميسورة ، لأن الربح فيها جسيم ، أو فاحش . وشتان من كل همه أن يستغلك للحصول على ما فى يدك بشىء لا ينفعك وإن أرضى هوى فى نفسك عارضاً ، لأنك له صيد وفريسة ، وتاجر يفكر فى خيرك الموضوعى حين يختار السلعة ، وحين يحدد الثمن بلا مغالاة ، مع تأمين ربح عادل لنفسه . وشتان تجارة الترفيه الماجن وتجارة الثقافة والدواء .

التاجر الذى يتحرى خير الناس الموضوعى فى اختيار تجارته ، وتحديد ربحه ، حتى لا يستغل حاجتهم ، ولا يشق عليهم ، يحول حرفته إلى رسالة ، فلا تكون تجارته وسيلة اقتناص ذاتى ، بل وسيلة خير عام موضوعى ، ويكون هذا التاجر بذلك متموضعاً لتجاوزه فى تجارته ذاتيته ، فى إطار الطبيعة الذاتية الأصلية للتجارة .

وهذا هو « تكييف » الفعل فى اتجاه الموضوعية ، أو موضعة السلوك .

ولست أقول أن هذا التاجر المتموضع هو النمط الشائع ،

بل أقول أن موضعة التجارة ممكنة لمن شاء أن يتموضع .

* * *

وإذا كان هذا هو الشأن فى التجارة ، بحيث يمكن أن تكون رسالة ، لا مجرد حرفة ذاتية نفعية . فكذلك من باب أولى مهنة كالطب ، الأصل فيها أنها رسالة ، إلا أنها — بالسلوك الذاتى المفرط فى الذاتية ، أو الذى للذاتية فيه الاعتبار الأول — تحولت فى كثير من الأحيان إلى حرفة يكاد يختفى فيها عنصر الاهتمام بالموضوع — وهو المريض — إلا من حيث هو وسيلة للكسب ، وللابتزاز أحيانا ...

وليست المحاماة بدعاً فى هذا ، فهى بالسلوك الذاتى حرفة تستغل مآزق الناس المدنية أو الجنائية . ولكنها حين تتجاوز الذاتية تغدو رسالة نجدة وصدق وعدل ، لا استماتة فى إلباس الباطل ثوب الحق ، وإلباس الحق ثوب الباطل !

وليس تجاوز الذاتية إلى الأمانة الموضوعية مستحيلا فى هذا النوع من النشاط المهنى ، فمن المحامين من يصدق موكليه ، ويصدق القاضى وكأنه قاض ، ولا يقبل الدفاع عن قضية إلا وهو مؤمن بأن العدل فى صف صاحبها . وإن أصر صاحبها على توكيله

إشترط ألا يلتوى بالحقيقة فى دفاعه ، ويركزه على الظروف المخففة إن وجدت ، أو يفوض الرأى للمحكمة . لأنه لم يتجاوز ذاتيته إلى ذاتية موكله ليناصره بالحق والباطل على السواء ، بل تجاوز ذاتيته تجاوزاً موضوعياً إلى مبدأ العدالة ، وهو موضوعى كلى . وبذلك تغدو المحاماة رسالة موضوعية لا حرفة ذاتية وتعاونا على الاثم والعدوان .

وليرجع من شاء إلى سيرة المحامين « سعد زغلول » ، و «محمد على جناح»، و«ابراهام لنكولن»،و «موهانداس غندى»، على سبيل المثال لا الحصر ... ممن كانت المحاماة عندهم « رسالة» .

وليفتح عينيه من شاء ، ليرى نفراً على النقيض ، يؤلفون ويخرجون تمثيليات للتمويه والتزوير ، ويحفظون الشهود فيها ما يقولون ، ويعمدون للرشوة هنا وهناك ، لكسب قضية يبرأ فيها مجرم ، ويفلت من العقاب المحتال والمغتال .

* * *

وفى كل صناعة بعد ذلك ، سواء صناعة السيارة أو الطيارة أو الحذاء ، أو إصلاح آلة ، أو صنبور ماء أو ما شئت . . . لايختلف الأمر عن هذا : إما تجاوز للذاتية فى القيام بالعمل ، يجعل

أقصى خير مستطاع للموضوع — أى إجادته واتقانه — هو الغاية ، لا مجرد الكسب المادى الذاتى مع إدعاء الجودة ولا جودة . وإما إغراق فى الذاتية يحول الحرفة إلى إستغلال فاحش واحتيال .

وفى جميع الأحوال يبدو « شرف المهنة » فى كل الأعمال التكسبية رامياً إلى تحقيق الموضوعية ، أى أقصى خير للموضوع ، بالاتقان المخلص وفق الأصول الفنية لكل صناعة .

وبهذا يغدو كل عمل — مهما كان تكسبياً — رسالة موضوعية ، أى رسالة إنسانية ، لأن الانسان حق الانسان هو الموضوعى .

وبهذه الرؤية الإنسانية للعمل يغنم كل متكسب بعمله — مهما بدا هينا — شيئاً يتجاوز الكسب المادى ، هو الوعى بقيمة ما يعمل لأن القيمة علاقة بين الفعل الجزئى وبين مبدأ موضوعى كلى أعلى من مستوى الفعل الجزئى ، مستغرق ومفارق له فى آن واحد . فهو الشعور بالارتقاء من مرتبة طالب المنفعة إلى مرتبة مسديها ، ومن مرتبة المسخر الذى كل همه الأجر ، إلى مرتبة من يصنع للناس الخير لذات الخير ...

الناس والقوالب

الناس لا يعيشون فرادى ، بل هم أعضاء فى إطارات جماعية ، أو قوالب ، لها روحها ، وأحكامها ، وقيودها ، وأوضاعها .

وأصغر القوالب الأسرة بمعناها الضيق ، ثم الأسرة بمعناها الأوسع كالبطن أو العشيرة وما إلى ذلك من أشكال صلة الرحم . والاقليم ، ثم الوطن ، يشمل كل منهما مجموع الأسرات فى حدود من الأرض معينة . والملل أو المذاهب الدينية تستوعب الأسرات ، والأوطان بأسرها أحياناً ، كما تستوعب الأفراد بما هم فرادى فى أحوال نادرة ، كأن يعتنق الفرد ديانة أو ملة غير التى تدين بها أسرته ، أو معظم بنى وطنه .

وهناك قوالب لا تستوعب الأسرات أساسا ، بل الأفراد : كالمذاهب السياسية ، إما فى صورة أحزاب داخل الوطن الواحد ، أو فى صورة مذاهب عالمية ، وكالمذاهب الفنية والفكرية ، التى قد تسمى « مدارس » ، وما إلى هذا القبيل ، فى عالم رقت فيه القوالب الاقليمية والأسرية بحكم انتشار التعليم ووسائل التوصيل العصرية .

وهناك كذلك قوالب النقابات المهنية والحرفية ، أو الروابط ، وما إلى ذلك مما لا سبيل إلى حصره .

وجملة القول فى هذه كلها إنها قوالب ، تضم كيانات ذاتية متفاوتة فى نطاقاتها وتماسكها الداخلى ، أو قوة جاذبيتها ، يوجد المرء فيها بحكم الواقع أو الموقع - كما هو الحال فى الأسرة والوطن والطبقة والديانة الموروثة - أو بحكم الاعتناق المستقل ، كما هو الحال فى المذهب السياسى أو الفكرى أو الفنى ...

ولا شك فى أن هناك فرقا بين القوالب الواقعية والقوالب الاعتناقية . ففى الحالة الأولى يكون التقولب أو التقوقع بحكم الوضع ، أشبه ما يكون بالقصور الذاتى . وفى الحالة الأخرى - حالة الاعتناق - يكون التقولب أو التقوقع بحكم تقمص وجدانى ، يندمج بواسطته المرء وجدانيا فى المذهب أو الحزب أو الفئة (ولو كانت عصابة سطو !) بحيث يرى بعينيها ، ويفكر بمنطقها ، ويحس باحساسها ، يعادى من يعاديها ويصادق من يصادقها .

وهذا ضرب من « توسيع الذاتية » بحيث تتحول من ذاتية فردية إلى ذاتية جماعية أو « فئوية » ، كأنها أخطبوط له ألف ألف ذراع ، وألف ألف قدم ، ورأس واحد ، وقلب واحد . . فهو

كيان ذاتى غير فردى ، تجاوز الفردية فى وجوده ، ولم يتجاوز الذاتية فى نزوعه وسلوكه .

وسواء كان الانغلاق أو التقولب بحكم الموقع أو الوضع ، أو بحكم الاعتناق أو التقمص الوجدانى ، فسلوك الفرد فيه ـ من حيث هو منغلق أو متقولب ـ سلوك القطيع ، ونوازعه نوازع القطيع ، وتلك كلها ذاتيات لا موضوعية كلية فيها .

وهل أنا إلا من غزية ؟ إن غوت

غويت ! وإن ترشد غزية أرشد !

وما من امرئ إلا وهو بحكم وضعه أو موقعه فى إطارات أو قوالب فئوية ، وقد يكون بحكم اعتناقه أو تقمصه الوجدانى (بدرجات متفاوتة) فى إطارات أو قوالب فئوية أخرى ، ذات طابع مذهبى أو ايديولوجى . ولكن هذا « الموقع » فى إطارات أو قوالب ذاتية لا يقفل الباب فى وجه تجاوز تلك الذاتيات عن طريق التموضع ، أو التقمص الوجدانى للموضوعية المطلقة نفسها (لاالموضوع معين فى حد ذاته) تقمصا أقوى من كل إنتماءاته الفئوية . ولا يكون التقمص الوجدانى عندئذ لأى موضوع معين إلا من

حيث « صفته » ، ممثلا لأقصى موضوعية كلية يتصورها المرء فى هذا المجال .

* * *

ونبدأ بالشكل الأبسط والأعم للقوالب الفئوية ، وهو الأسرة . وهو قالب لا حيلة لك فى اختياره ، فهو مفروض عليك منذ ولادتك كما هو . فالمرء يولد لاسرة معينة لا يختارها ، ويعيش ظروفها البيولوجية والسيكولوجية والاقتصادية والعرفية وما إلى ذلك كله . ولا يمكن لامرىء — اللهم إلا من ربى على سبيل الاستثناء فى ملجأ للأيتام أو اللقطاء — ألا تكون له أسره مفروضة عليه . فهذا القالب الفئوى يوجد فيه المرء بحكم « الوضع » أو « الموقع » أو « الواقع » ، كما أن له بحكم « الواقع » أعضاء معينة بشكل معين ، وقامة معينة ، وما إلى ذلك .

ولكن هذا الوضع الواقعى شىء ، و « الموقف » الوجدانى شىء آخر . فمن الممكن أن يكون تقمصك الوجدانى للمذهب السياسى أو العقيدة الدينية أشد — بما لا يقاس — من وجودك الواقعى فى أسرة معينة : « ومن أمى وإخوتى ؟ ! إن كل من يصنع مشيئة أبى الذى فى السماء فهو أمى وإخوتى ! » .

وغير نادر فى تاريخ العقائد من نسخ إنتماؤهم أو اندماجهم الـكلى فى مذهبهم الدينى أو الوطنى كل شعور لديهم بالإنتماء للأسرة أو ذوى القربى .

* * *

وإذا انتقلنا إلى شكل أكبر وأكثر تعقيداً من قالب الأسرة، وهو قالب الوطن ، وجـدنا مثل الذى وجدناه فى صـدد الأسرة : وجدنا « وضعا » واقعيا المرء به جزء من وطن معين لا حيلة له فيه ، ولـكن ذلك لا يقفل الباب فى وجه تقمص وجدانى أو اندماج من نوع آخر يتجاوز حدود الوطن الذاتية .

ويحضرنى فى هـذا مثل فيلسـوف معاصر قد تختلف معه فى رؤيته الفلسفية ، ولـكنك تحترم صدقه ولا مراء ، فهو رجل عاش فلسفته بحذافيرها . وأعنى به « برترند رسل » . كان سليل بيت من أعرق بيوتات إنجلترا ، وأسـتاذاً بجامعة من أعرق جامعاتها ، وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى ، جعل يحض الشباب من تلاميذه علنا على عدم التطوع فى الجيش البريطانى ، لأنه يرى تلك الحرب حلقة من حلقات الصراعات الهمجية على المستعمرات ، ويعتقد أن من أحب الخير لبريطانيا وطنه حقيق أن يتمنى للأمبراطورية

البريطانية — التى كانت لا تغرب الشمس عنها — أعجل البوار . !

رأى خطير ، وبلاده فى حالة حرب ! ولم يكن ذلك عن فقر فى الوطنية ، بل عن عدم انغلاق فى قالب الوطنية الفئوى الجامد ، وعن تجاوز للذاتية فى وطنيته إلى الموضوعية .

والمبدأ أو المعيار هنا هو المبدأ العام للخير الموضوعى للموضوع ، فخير الوطن الموضوعى شأنه شأن خير أى موضوع إطلاقا ، هو العمل على ما يتحقق به أقصى كمال موضوعى له . والكمال الموضوعى بالمفهوم الإنسانى للوطن ألا يكون ظالما ولا مستغلا ولا معتديا على حقوق الشعوب والأوطان الأخرى !

فالحال فى هذا النمط من « موضعة » الوطنية ، كالحال فى « موضعة » الحب أو الصداقة ، فتنصر أخاك ظالما بأن تكفه عن الظلم ، لا أن تساعده عليه . وتنصر وطنك الباغى بأن تكفه عن البغى والعدوان ، لا أن تساعده عليهما .

* * *

وكقالب الأسرة وقالب الوطن قالب الطبقة . فقد يوجد المرء — بحكم وضعه — فى فئة أو طبقة ، ولكن اعتناقه أو تقمصه

الوجدانى يتجاوزها بعض التجاوز ، أو كل التجاوز .

وما حديث « تولستوى» بسر . وما حديث « أوين » بسر . ولا حديث « ماركس » أو « انجلز » بسر . وبين معاصرينا كثيرون من أبناء الطبقة الثرية — بل الممعنة فى الثراء — كان إنتماؤهم الوجدانى لغير طبقتهم ، بل ضدها على خط مستقيم . وهناك كذلك من هم على العكس من هـــذا ، فهم من طبقة شديدة التواضع ، وانتماؤهم الوجدانى إلى طبقة فوقها بكثير ، والعين تقع على هؤلاء فى كل مكان ، ممن يجرون وراء المظهريات الرائجة فى سوق الأباطيل .

* * *

وليس الإنتماء لفئة دينية معينة استثناء من هذا الحال ، فكل امرىء يولد فى فئة دينية معينة ينتمى إليها بحكم وضعه ، ولكن الباب غير مغلق فى وجه التموضع ، بحيث يكون الإنتماء لجوهر الدين إنتماء موضوعيا لا فئويا ، ويترتب على هذا تجاوز لذاتية الفئة ، من ثمراته الفهم والتقدير السمح الموضوعى لمن ينتمون إلى ديانات أخرى .

وكان فى وسعى أن أضرب أمثلة من التراث ، ولـكنى أترك ذلك إلى مثل عاش بيننا فى القرن العشرين ، وهو « الهاتما غندى ». أليس هو المتدين الرفيع المـكانة فى ديانته الهندوسيه ، حتى نال لقب « المهاتما » أو « الروح العظيم » ، أى « القديس » ؟ وهو هو أيضاً الذى كان يجمع فى تلاوات صلواته بين نصوص من التوراة والانجيل والقرآن ، وكتاب الهندوس المقدس . وبلغ من موضوعيته أنه ثار على بنى ديانته الهندوس حين آذوا المسلمين فى حرية ممارسة شعائر الاسلام ، ونذر صوماً أبدياً إلى أن كف الهندوس عن غيهم هذا . وبسبب هذا السلوك الموضوعى قتله هندوسى متعصب ، فراح شهيد الموضوعية التى تتجاوز كل فئوية فى التدين ، ولا تنغلق فى هذه الفئوية ولا تتقولب .

* * *

فالفئوية إذن « موقع » أو « وضع » قد لا يكون عنه محيص ، ولا أهمية لهذا إطلاقاً ، لأن المعول فى إنسانيتك على مدى نزوعك واتجاهك إلى تجاوز الذاتية الفئوية ، فضلا عن تجاوزك الذاتية الفردية . فالموضوعية نزوع واتجاه فى السلوك ، وليست شكلا معينا أو نمطا محدداً من السلوك أو الفعل ، فليس فى الموضوعية أوثان !

ولا يغير من ذلك أى وضع فئوى تكون فيه واقعياً ، لأن « الموقف » الوجدانى ، بالنزوع واتجاه السلوك ، هو الذى يحدد مدى إنسانيتك ، أى مدى إنصافك الموضوعى بوجدانك ، لا بذهنك فحسب ، أو يحدد مدى بشريتك بمقدار تعصبك وجمودك وتقولبك ، حيث تتحول القوالب إلى أوثان !

وعندما تصبح الموضوعية إيماناً وجدانياً متقداً وسلوكاً دائباً مستميتاً ، فتلك عايا مراتب الانسان ، ومن دونها مهاوى الذاتية البشرية التى لاتنتهى إلى قرار ، إلا حيث يستقر الحيوان الأعجم .

والانسان الموضوعى يعتنق بتموضعه المذهب الذى يعتقد أنه محقق لأكل خير موضوعى . ولكنه — بما هو مؤمن أساساً بالموضوعية المطلقة — يختلف عمن يعتنق هذا المذهب عينه إعتناقاً فئوياً — أو وثنياً — يعطل موضوعيته ، فيتجمد فى المذهب بتعصب أعمى ومكابرة ولدد فى الخصومة مع المذاهب الأخرى ، ولا يتورع عن تشويهها وتشويه معتنقيها بسوء نية ، ويخيل إليه أنه بذلك يجاهد فى سبيل مذهبه وفئته أو شيعته الجهاد الحسن بتجرده من الإنصاف . فالموضوعى منصف دائماً ، مستعد دائما أن

يتخلى عن المذهب الذى خاله محققا أكمل خير موضوعى، إذا ما اتضح له أن مذهبا سواه أولى بهذه الصفة منه. لأنه يعتنق المذهب لصفته الموضوعية لا لذاته، فإن كان هناك مذهب آخر أولى منه بهذه الصفة كان أولى منه بالاعتناق.

وهذه هى النزاهة النابعة من تقديس الموضوعية المطلقة.

إن القاضى النزيه المتحرج لا يتقيد بقضاء سابق له فى حالة مماثلة، لأن القدسية عنده للحق وحده، إليه يرجع دائما ولا يبالى أن يعترف — ضمنا أو صراحة — بخطئه.

وكذلك الحال فى الموضوعية: لها الولاء دون سواها، لا لصيغة أو فئة تنتسب إليها.

ولذا يتسم الموضوعيون دائما بسعة الأفق، والتحرج من التعصب، والحذر من الانزلاق إليه، نتيجة تقمصهم الوجدانى لمبدأ يعتقدون أنه ممثل لأقصى خير موضوعى.

* * *

ولئن كنت أوردت أمثلة للموضوعية وتجاوز الذاتية الفئوية، فأنا لم أوردها لأدعو للاقتداء بها، فليس كتابى هذا كتاب دعوة

أو وعظ ، وإنما هو « تقرير واقع الحال » لطبقات الناس : منهم البشر الذاتيون موضعا وفئة ، الذاتيون أيضا منزعا وسلوكا . ومنهم الذاتيون موضعا وفئة ، ولكنهم متجاوزون للذاتية منزعا وسلوكا .

والمرء حيث يضع نفسه بنزوعه وعمله ، أوسلوكه . فهو إما ذاتى ـ فهو بشر — وإما متجاوز للذاتية متموضع فهو إنسان بصيرورته المستمرة إلى مزيد من الموضوعية .

والفعل حيث تضعه . إن فعلته بنزوع ذاتى ، فأنت به بشر أقرب إلى الحيوان ، لملازمتك المستوى الحيوى للرغبة الذاتية ، وإن اتجهت به إلى تجاوز الذاتية معبراً به ما أمكنك عن الموضوعية ، فأنت به إنسان .

وقد يعيش المرء مائة عام ويموت بشراً لم يجاوز بشريته (ذاتيته) فى أى فعل طرفة عين . ترابا كان ، وترابا يعود إلى التراب .

وقد يجاوز المرء بشريته أحيانا ، وقد يعوقه مجال الفعل عن تجاوزها ، وإن تجاوزها بنزوعه ، فيكون إنسانا عندئذ بنزوعه واتجاهه ، لأن المانع لم يكن من جهته . وقد لايجاوز بشريته

بالنزوع والاتجاه أحيانا أخرى ، فهو بشر عندئذ ، وباجتماع الضدين في سياق حياته يكون فاقد الوحدة التكاملية .

* * *

وقد يسأل سائل : كم من الناس في عداد البشر ، وكم منهم في عداد الإنسان ؟

وهو سؤال ليس لجوابه أهمية ، إلا لمن يعنيهم التغيير والتطبيق ، وليس هذان الأمران من أغراض هذا الكتاب .

المأزق الانسانى

والآن ماخلاصة المفهوم الإنسانى لذلك الكائن المسمى الانسان ؟

المرء كائن حى من نوع متميز ، فهو على المستوى البشرى الشائع ضرب من ضروب الحيوان . ولو كان حيوانا وكفى ، لكان فى ذلك فصل الخطاب . ولصار مستوى وجوده مسطحا موحداً متجانسا ، هو المستوى الحسى الجزئى ، تدفعه فطرته الحيوية إلى غايات فيها إشباع نزوعه الحسى ، الفردى أو النوعى ، فيمضى لطيته ، وهذا كل شىء .

وهو بهذا المستوى الواحد المتجانس لاحيرة فيه ، فعالم الحيوان لاقيمة فيه ولا معيار — لأن المعيار أو القيمة « علاقة » بين مستويين متباينين : كلى وجزئى — وإنما هو فعل وانفعال ، ونزوع وإشباع . وهذا هو مستوى الذاتية المحض . الجزئى المحض . أما المعيار فكلى موضوعى ، فهو من مستوى مفارق بكليته للذاتى الجزئى ، وبدون ذلك لايكون معيارا .

وفى هذا المرء نفسه إلى جانب الذاتية ملكة موضوعية ، هى

ملكة التعقل أو الذكاء النظرى . وبذلك يضحى الكائن البشرى مزدوج المستوى ، ومن هذا الازدواج ، يصبح ما هو ذاتى فيه موضوعا للموضوعى فيه ، فتنشأ العلاقة بين الكلى والجزئى ، وهى « علاقة » القيمة . وبذلك يمسى المرء كائنا قيميا ، بحكم إزدواج مستواه هذا .

ولكن هذه الثنائية فى مستوى الوجود للكائن الواحد تنجم عنها حالة عدم تجانس (فى حين أن الحيوان متجانس) ، بحيث إذا نظرنا إلى طرفيها قلنا أن هذا الكائن البشرى مسخ ، شأنه شأن أبى الهول : رأس إنسان وجسم بهيمة أو سبع (لا فرق !) .

فالتكامل لازم لهذا الكائن ، كى يتلافى بوحدته التكاملية إفتقاره إلى التجانس ، الذى من شأنه أن يوقعه فى مأزق التناقض المفضى إلى التمزق والبلبلة .

ومن ثم نشأت أهمية موضعة النزوع أو السلوك (وهما ذاتيان أصلا كما لدى سائر الحيوان) — أو عقلنتهما باعتبار أن العقل فى المرء هو الموضوعى بفطرته ـ بحيث « يعبر » المرء بسلوكه عن النزوع والاتجاه إلى الموضوعية . وتكون هذه الموضعة —

أو العقلنة — هى السمة المميزة للسلوك الإنسانى عن السلوك الحيوانى ، الذى يبقى به المرء فى أدنى المستويات البشرية المحض .

فبالنزوع أو السلوك الذى يتجاوز الذاتية إلى الموضوعية تتحدد خاصة الإنسان ، وتقوم وحدته التكاملية التى تتلافى مأزق الثنائية الجذريه .

والإنسانية بهذا النزوع مسار أو اتجاه متجاوز للذاتية باستمرار صوب الموضوعية المطلقة ، مهتديا فى ذلك بمبدأ أو معيار أو قيمة (فالمعنى واحد) . وهذا المعيار يتصف بالموضوعيه الكلية المفارقة ، يقيس به المرء فعاله الجزئيه النسبيه .

والمعيار المعين (أو المبدأ المعين) لا يتخذ لذاته ، بل « بصفته » ممثلا للموضوعية المطلقة قدر الامكان .

ولئن كان هذا هو الإنسان ، فهو إذن ليس كائنا تام التحقق ، جامد الكينونه ، بل هو « صيرورة » متواصلة صوب التحقق .

وهذا النزوع أو الاتجاه أو الصيرورة المستمرة إلى الموضوعية المطلقة هو القيمة الإنسانية للانسان ، لأنه تجسيد لعلاقة الجزئى بالكلى ، والذاتى بالموضوعى .

وبذلك لا يكون هناك - بالمفهوم الانسانى - معيار أو قيمة ثابتة أو جامدة فى حد ذاتها ، أو متمثلة فى فعل معين مطلوب لذاته أو محظور لذاته . وإنما الأمر كله « ذوق » أو « بصيرة » تتخذ فى مسارها إلى الموضوعية المطلقة أيما شكل وأيما فعل تراه موفيا أقصى وفاء ممكن بالغاية ، التى هى الموضوعية المطلقة ، وهى غاية لن تنال بتمامها من المستوى الانسانى . بل كل فضل الانسان منحصر - لا فى الوصول الفعلى إليها - بل فى الاتجاه الدائب المستميت إليها ، متجاوزاً بذلك ذاتيته .

وهكذا تكون الانسانية بالمفهوم الانسانى هى « التعبير على مستوى النزوع والفعل أو السلوك الذاتى الجزئى عن التقمص الوجدانى للموضوعية المطلقة » .

ويكون الحرص الأمين على تحرى هذا التعبير عن الموضوعية المطلقة - قدر الامكان - هو الفضيلة الانسانية جمعاء ، بغير أوامر أو نواه أو سلطة من أى نوع .

وهذا الاتجاه للتعبير — فى مستوى الفعل البشرى الذاتى المنشأ والمجال - عن مستوى أو فلك الموضوعية المجاوزة للذاتية ، والتى تعلو عليها باستمرار ، ما كان ليوجد لولا ثنائية الوجود البشرى

فى مستويين أحدهما ذاتى جزئى والآخر موضوعى كلى مفارق للذاتية والجزئية تمام المفارقة .

فالفعل الإنسانى ليس مقصوداً لذاته ، بل لمدلول أو معنى مفارق له . أما الفعل الحيوانى — أو البشرى الأدنى للحيوان ـ فمقصود لذاته ، خلو من الدلالة والمعنى عند صاحبه .

ولو فرضنا أننا ألغينا الازدواج ، لما بقيت للمرء صفة الإنسان . لأن ذلك الالغاء معناه استئصال أحد المستويين . فإن استأصلنا المستوى الموضوعى ، ارتد المرء حيواناً . وإن استأصلنا المستوى الذاتى ، تلاشت حياة الكائن البشرى ، وصار عقلا محضا لا جسم له ، وكلا هذين مخالف للوضع الإنسانى ، الذى هو تموضع منشىء للوحدة التكاملية بين مستويين متباينين أشد التباين للكائن الواحد .

وتبقى أمامنا مسألة الاعتناق . أى أن يعتنق أحد المستويين المستوى الآخر .

فإن اعتنق أدنى المرء أعلاه ، أى آمن المستوى الأدنى فيه بالمستوى الأعلى ، تموضع الذاتى أو تعقلن ، وتمت الوحدة التكاملية.

أما إن اعتنق أعلاه أدناه ، أى آمن المستوى الأعلى فيه بالمستوى الأدنى ، فلن ينفك عقله موضوعياً ـ لأن هذه طبيعته ـ وكل ما هنالك ان فعاله تغدو ذاتية مطبقة جزئية خلواً من المدلول أو المعنى ، فيظل المسخ فى هذا المرء قائما ، وقد آمن بمسخه ، فعقلنه !

فلا إنسان إذن إلا بهذا الوضع الانسانى ، أى بهذا المأزق فى تكوينه المزدوج ، ومحاولة عبوره بالتموضع فيما هو ذاتى أصلا ، فى نزوع هو صيرورة واتجاه .

فالانسان الانسان هو الذاتى المتموضع ، المعبر فى ذاتية فعاله عن الموضوعية ما استطاع . وهو النسبى المتجه إلى الكلية ، مناضلا للتعبير عن هذه الكلية ، وتصوره لها ، ونزوعه إليها فى أفعاله ، وهى نسبية أصلا بحكم موضعه وتكوينه .

* * *

هذا هو الانسان إذن :

كائن يصبو إلى أن يكون غير ما هو ، بأن يعتنق أدناه أعلاه ، وتؤمن ذاتيته بموضوعيته . وهو لا يمضى إلى هذه

الكينونة بحكم موقعه ، بل بحكم موقفه ، الذى هو نزوع واتجاه وتعبير .

أهذا الوضع — بل المأزق — الانسانى مرحلة ناقصة — بما هى مسخ — فى مراقى التطور ؟

لا أدرى . ربما . . .

ولكن هذا هو المفهوم الانسانى للانسان على كل حال ، فى علاقته بنفسه ، وبغيره ، فرادى وجماعات . ومهما تباينت الظروف والمواقع والأوضاع .

نحـــو مفهوم إنسانى للوجـــود



الوجود : الذاتى والموضوعى

ليس موضوعنا الوجود أو الموجود من حيث هو . فسواء أكان هذا ممكناً أوغير ممكن ، فهو ليس مطلبنا هنا . بل موضوعنا هو الوجود ، أو الموجود ، كما يفهمه الانسان ، أى كما هو حاصل فى مفهوم معين ، هو مفهوم الانسان ، أو فهمه .

ماذا يفهم الانسان من الوجود ؟

وكيف يفهمه ؟

فى هـــذا ينحصر مطلبنا ، استطراداً من المفهوم الانسانى للانسان ، واستتماما له ، لأن الانسان ليس وحده فى الكون ...

وكيفما يكون فهم الفاهم يكون مفهومه .

وكيفما تكون وسائل إدراكه ، تكون مدركاته .

فما وسيلتنا لإدراك أن أى شىء على الاطلاق موجود ؟

وسيلتنا هى الوجدان العام لديه .

فكل ما نجده فى وجداننا ، وعن طريق وجداننا نعلم أنه موجود ، ولا حيلة لنا فى هذا . وما لا وقع له أو حاصل فى وجداننا

بأى وجه من الوجوه ، وبأى وسيلة من وسائل وجداننا العام ، فلا وجود له بالنسبة لنا . ولا حيلة لنا فى هذا أيضاً .

والوجدان لدى المرء متعدد الوظائف والأدوات ، نعرف بعضها باسم الحس الباطن ، وبعضها باسم الحس الظاهر ، وبعضها باسم الادراك (من إدراك حسى ، ومن تفكير نظرى بكل وظائفه وأجهزة استدلاله) وبعضها باسم الشعور العام . فنى الوجدان يتجمع كل ما يخامر الانسان ، لأن الوجدان العام هو الأرضية القصوى أو الشاملة ، والاطار العام الشامل لكل ما يمكن أن نجده لدينا ، أى ما له وجود بالنسبة لنا من أنواع ومستويات مدركاتنا . وما لا إدراك عموما لنا به من أى نوع ، مباشراً كان أو غير مباشر ، فلا سبيل لنا إلى الاتصال به ، ومن ثم لا سبيل لنا إلى القول بوجوده .

وقد يسمى بعض الناس ما نعنيه نحن بالوجدان العام ــ بهذا المفهوم الشامل ــ « الإحساس المنعكس على نفسه » أى الاحساس بأنى أحس الاحساسات المختلفة ، والذى عن طريقه ندرى بكل ما يخالجنا من أفكار ومشاعر ، أى كل ما تطلعنا عليه أجهزة الادراك المتباينة لدينا .

ومهما يكن من شيء ، فالوجدان العام ـ بالمفهوم الذى نعنيه ـ هو وسيلتنا الشاملة والوحيدة إلى الدراية ـ بأى وجه من وجوه الدراية ـ بوجود ذواتنا ، ووجود أى شيء على الاطلاق ، سواء ضمن ذواتنا ، أو أطلعنا الوجدان على أنه مباين لذواتنا .

فهو المصب الذى تتجمع فيه ـ ولا تتجمع إلا فيه ـ حصائل جميع المنافذ والعدسات وقرون الاستشعار وأجهزة الاستقبال التى لدينا ، الظاهرة منها والضمنية .

ومن « خامات » هذا المصدر الأوحد تتكون معرفتنا البشرية بالموجودات أيا كان نوع هذه المعرفة ، وأيا كانت أنواع وأقسام ومراتب الموجودات فى مرآتها ، وأيا كان ما تتحول إليه هذه « الخامات » من أبنية وتشكيلات من صنع قدراتنا المختلفة . وأيا كان استخدامنا لها ، كما نجدها ، أو بتصرف وتحوير .

وعن طريق هذا الوجدان الأقصى أو الأعم ، نجد وعينا بوجود ذواتنا ؛ على كل مستويات هذه الذوات ، وبكل ما يعتمل فيها من حس باطن وظاهر ، ومن انفعال وتفكير ونزوع . وعن طريقه ندرى ما ندريه عما يحدث لنا وما يحدث فينا ، وما نحدثه نحن . فهو أرضية كل إدراكاتنا النفسية الظاهرة والباطنة ،

والحسية المعينة ، والشعورية العامة ، الواضحة أو الغامضة ، والفكرية بكل ضروبها من وهم، وتخيل، ، وتصور ، وتأمل،واستدلال، وكل ما نصل إليه من الإدراكات بطريق مباشر أو غير مباشر .

فإدراكنا أى موضوع هو عين إدراكنا لوجوده ممثلا فى وجداننا العام ؛ على أى نحو من الأنحاء كان هذا الوجود : فرضياً ، أو وهمياً ، أو استدلالياً ، أو حدسياً ، أو محسوساً . كأنه الأرضية الوحيدة التى لاتنمو إلا فيها جميع الأشجار والأعشاب . أو الشاشة الوحيدة التى تتراءى فيها امتثالات الموجودات جميعاً .

وقد وجدنا ـ فى مفهومنا الانسانى للانسان ـ أن كل ما يتصل بالانسان فى سلوكه الباطن والظاهر ينقسم ـ كما يبدو فى وجداننا ـ إلى ذاتى ، وإلى موضوعى متجاوز للذاتية .

وكيفما يكون إدراك القائم بالادراك تكون مدركاته ، ولهذا نجد الموجودات ـ كما يطلعنا وجداننا عليها ـ إما ذاتية أيضاً وإما موضوعية ، بوجه الإجمال .

ولننظر أولا فيما هو ذاتى إجمالا ، وما هو موضوعى إجمالا ؛ وفى الفارق الحاسم بين ما هو موجود ذاتى وما هو موجود موضوعى .

الموجـود الذاتى — إجمالا — هو كل ما ندرك من امتثاله فى وجداننا أن وجوده منحصر فى ذواتنا ، فوجوده بالنسبة لذواتنا الفردية ، ولا يتعداها إلى الذوات الأخرى .

والموجـود الموضوعى — إجمالا — هو كل ما ندرك نحن وغيرنا من البشر الأسوياء أنه موجود على نحو معين ، مستقلا عن ذواتنا ، سواء أكان هذا الإدراك حسياً أو عقلياً .

فأن أجد (أى أحس أو أدرك) أننى أرى شيئاً ، أو أسمعه ، فهذا الوجدان فى حد ذاته لا يكسب هذا المنظور أو المسموع إلا وجوداً ذاتياً، أى بالنسبة لى فقط ؛ هو وجود امتثاله فى وجدانى . فإن كان هـذا المنظور أو المسموع منظوراً ومسموعاً لغيرى أيضاً — إما مباشرة أو بأجهزة مساعدة — أو يمكن أن يكون مسموعاً أو منظوراً لغيرى أيضاً على نفس الوجه ، أى تتطابق امتثالاته فى وجداناتنا ، فهو موجود موضوعيا ، على نحو ما يشير امتثاله إلى ذلك .

وذلك ينصب على ما أجد أو أشعر أو أدرك أن امتثاله يشير إلى أن له وجوده الخاص به ، مستقلا عنى وعن سواى .

مما يفيدنى أن وجوده فى مجال انتشار موضوعى أى مستقل عن مجال انتشارى الذاتى،وإن هذا المجال الموضوعى مشترك بينى وبين كل بشر سوى ، بحيث يدرك الموجود الموضوعى فى مجال انتشاره هذا متى وجه انتباهه إليه ، بوسيلة الإدراك المناسبة لهذا الموجود .

وحين نقول « مجال انتشار مستقل عن ذاتى » ، لا نعنى بذلك المجال المدرك بالاحساس فحسب ، بل كل مجال انتشار يمكن ادراكه بأى وسيلة ادراكية . فكل موجود يوجد فى مجال الانتشار اللائم له . فإن كان موجوداً يدرك بالحس ، فمجال انتشاره حسى . وإن كان موجوداً يدرك بالنظر العقلى ، فمجال انتشاره عقلى أو نظرى .

فالموجودات المحسوسة المستقله عن ذاتى لها وجودها الموضوعى، فى مجال انتشارها حسب الحاسة أو الحواس التى تدرك بها. فالأصوات مجال انتشارها حسى سمعى ، والأضواء مجال انتشارها حسى بصرى . والروائح مجال انتشارها حسى شمى ، وهكذا .

وكذلك الموجودات المعقولة المجردة مجال انتشارها عقلى مجرد ، أى نظرى . فحين إدرك موجودا رياضيا مثلا ، ذا خصائص معينة ، نتيجة لاستدلال رياضى صحيح ، فهذا الموجود الرياضى

أيضاً له وجوده الموضوعى فى مجال انتشار عقلى محض ؛ وهو موضوعى — ويكفى كى يكون موضوعياً — أن يكون إدراك سواى — من القادرين على التفكير النظرى — لهذا الوجود ممكنا ، متى وجه انتباهه العقلى إليه ، فيدركه على نحو ما أدركته أنا تماماً ، على نحو ما يدرك غيرى الصوت الذى سمعته أو الشكل الذى رأيته . بل وأدق من هذا أيضاً ، لأن الأسماع والأبصار تتفاوت رهافتها وقدرتها على الحس الدقيق ، أما هذا الوجود العقلى فمتى أدركه سواى أدركه إدراكا تاماً لا تفاوت فيه، كما أدركته أنا على وجه الدقة .

وهذه « الهوية » بين موضوعات الإدراك — حسية أو غير حسية — التى تحصل لذوات متباينة ، هى آية موضوعية الوجود واستقلاله عن كافة الذوات المدركة له ، أيا كان هذا الوجود .

أقول «الهوية» .. وهى غير التشابه أو التماثل . فقد أشعر أنا بمغص مثلا، ولكن وجود هذا المغص ذاتى محض ، أى ليس مستقلا عن ذاتى ، فلا يحسه غيرى ، وإن أخذ به علما . وقد يشعر غيرى أيضاً بمغص مماثل فى نفس الوقت — كأن يكون أكل معى من طعام واحد — فيكون مغصه ذاتيا محضاً أيضاً ، خاص بذاته دون سواه ،

ولا يمكن أن أحس به ، وإن أحسست بمثله ، فمغصه غير مغصى ، ولكل منا مغصه الذاتى . فمجال أنتشار مغص كل منا هو ذاته على حدة . ومهما تماثلا فهما ليس مغصاً واحداً ، بل هما متخارجان . وتشابههما عرضى ، يمكن أن يكون أو لا يكون .

أما أن أرى شيئاً ، ويرى غيرى ذلك الشىء ، فهاهنا «هوية» واحدة للموجود الذى لدى كل منا امتثال له . أمتثال متماثل ولكن لموضوع واحد ، أو موجود واحد مستقل عن كلينا .

وكذلك المعنى الرياضى للمثلث المتساوى الأضلاع مثلا ، مهما تعددت ذوات مدركيه بعقولهم ، فموضوع أدراكاتهم واحد ، وليس الأمر مجرد تماثل فى إدراكاتهم . فهذا المعنى الرياضى المعين موجود إذن فى مجال أنتشار موضوعى ملائم لنوع وجوده ، ومدرك بالوسائل الادراكية الملائمة لهذا المجال . وهو مجال انتشار واحد مهما تعدد مدركوه ، سواء أكانوا مدركين له فعلا ، أو حريين أن يدركوه متى وجهوا انتباهم الادراكى الملائم له .

ونظير ذلك تماماً ما يتعلق بضوء ما ، أو صوت ما ، فله مجال انتشاره الموضوعى الملائم ، وهو مجال واحد لكل من يدركونه بالبصر أو بالسمع ، سواء أدركوه فعلا بأبصارهم أو أسماعهم ، أو

كانوا حربين أن يدركوه متى وجهوا انتباههم الإدراكى الملائم إلى مجال انتشاره .

وفى الحالين ليس هناك تماثل فى موضوع الإدراك ، بل هو موضوع واحد ، مدرك لكثيرين .

أما الوجود الذاتى فلا يكون موضوعاً إلا للذات الواحدة على حدة .

وهذا هو الفيصل بين وجود موضوعى ووجود ذاتى .

الحقيقة والوهم

الوجود الموضوعى إذن - بهذا المفهوم - ليس هو الوجود الجزئى المحسوس فحسب ، بل كل ماهو موضوع واحد مستقل بمجال إنتشاره عن جميع الذوات السوية القائمة بادراكه أو التى يمكن أن تدركه بالوسيلة الملائمة لمجال إنتشاره ، وله كينونته الواحدة ذات الخصائص الواحدة ، مهما تعدد الأسوياء المدركون لها ، ويكون إدراكهم له على نفس الوجه .

هو التخارج الذى نسميه « المفارقة » إذن . فالموجود الموضوعى مفارق للذوات ، ويمثل موضوعاً واحد فى إمتثالات جميع الوجدانات مهما تعددت ، ولا تستطيع هذه الوجدانات ألا تمتثله متى وجهت إليه التوجيه الملائم .

وهذه المفارقة هى فارق الموجود الموضوعى من الموجود الذاتى . وإدراكه يتم بذلك الجانب من وجداننا الذى يتجاوز ذواتنا ، أى بالجانب المختص بالموضوعية ، أى إدراك الموضوعات المفارقة ، لدى الإنسان .

ويتمثل هذا الوجود الموضوعى إما فى موجود جزئى ، أو فى أعراض لموجود جزئى ، أو فى معنى كلى . ولكل موجود من هذه الثلاثة مجال انتشار خاص به .

فالجانب الموضوعى من الإنسان هو القادر وحده على إدراك هذه الموجودات المستقلة أو المفارقه ، سواء فى ذلك ما تعلق بالجزئية أو بالعرضية ، أو باستقصاء الخصائص الموضوعيه ، أى « النظام الكلى الباطن » الذى هو « مفهوم » أو « معنى كلى » أو « ماهية » الوجود الموضوعى ، المفارق لذواتنا ، والتى هى منبع « السلوك الذاتى للموجود » - إن جاز هذا التعبير .

فالموجود الموضوعى الحقيقى إذن « إكتشاف » يقوم به الوجدان الانسانى ، اكتشاف نعثر عليه ممتثلا فى وجداننا أى أننا « نجده » ، إما بالحس من حيث هو ظواهر محسوسة ، أو موجودات جزئية ، أو نجده بالنظر أو الفكر النظرى ، من حيث هو معنى كلى مستغرق لظواهر الوجود المحسوس ، ومفارق لها فى آن واحد .

نقول أننا « نجد » الموجود الموضوعى المفارق ، أى المستقل بوجوده عن ذواتنا . ولوجوده « ذاتيته الخاصة به » . وإلى ذلك يشير امتثاله لدينا . ولكن ألا « نوجـــــد » نحن موجودات

موضوعية إيجاداً فى بعض الأحيان على الأقل ؟

هذا الفنجان الذى به القهوة أمامى ؟ وهذه الطائرة التى أسمع أزيزها من فوقى وهى تهم بالنزول فى المطار القريب ؟ وذلك المطار نفسه ؟ وهذا البيت الذى أسكنه ، ومثله سائر البيوت ؟ أليست هذه كلها أمثلة قليلة من ملايين الأشياء ، وهى موجودات موضوعية « نوجدها » نحن ، ولولانا لما وجدت ؟ فهل يكفى أن نقول عن الموجودات أننا « نجدها » ؟

إنها موجودات موضوعية ، ومعيار موضوعيتها - أو آية موضوعيتها - ليس « من (أو ما) الذى أوجدها » ، بل إن جميع الذوات السوية يمكن أن « تجدها » على نفس الوجه . فنحن هنا بصدد تقرير « الوجود » لا بصدد « مصدر هذا الوجود » أو « عملية الايجاد » .

بل إن الموجود الذاتى أيضاً « نجده » فى وجداننا ، وبذلك نقول انه موجود ، ولكنه ليس موضوعياً لأن وجوده - كما يشير إلى ذلك وجداننا نفسه - لايتعدى ذواتنا . فالألم أو الخوف أو القلق أو الرغبة « نجدها » فى وجداننا ، فهى إذن «موجودات» من حيث أننا « نجدها » ، ولكن وجودها خاص بالذات التى

توجد فيها فحسب ، ومجال إنتشارها ذاتى وليس موضوعياً . وإن كانت لها « مظاهر » بادية لغيرنا ، فهذه المظاهر وجودها موضوعى بما هى مظاهر ، أما الشعور نفسه فيظل ذاتياً محضاً ، خاصاً بوجدان من يخامره هذا الشعور ، دون سائر الوجدانات .

ـــ أليست عينى محمرة ؟

ـــ بلى . محمرة جداً .

ـــ أتؤلمنى ؟

ـــ هذا أمر لا يستطيع أن يعرفه على حقيقته سواك .

فالاحمرار مظهر موضوعى ، أى أنه موجود موضوعى ، أما الألم فشعور ذاتى ، أى موجود ذاتى ، ولكل من هذين مجال إنتشاره الملائم ، فإما مجال إنتشار ذاتى ، وإما مجال إنتشار موضوعى .

وقد أتألم ، والألم موجود ذاتى ، وأصيح من الألم ، فصياحى ـ وأنا الذى أوجدته ـ موجود موضوعى . ولكنه ليس موضوعيا لأنى أوجدته ، وليس إيجادى له بجاعله ذاتيا . فهو موجود موضوعى بحكم أنه صوت موجود يسمعه كل الأسوياء ، أو يمكن

أن يسمعوه ، و« يجدونه » مستقلا عن ذواتهم ، وعن ذاتي ، من حيث هو صوت ، سواء في ذلك الصارخ ـ من حيث هو سامع أيضا ـ وسائر الذوات التي يمكن أن تسمعه .

* * *

ولكن سواء أكان الموجود ذاتيا أو موضوعيا ، أليس من الجائز أن يكون وهميا ، لا حقيقة له ، ويخاله الواهم حقيقيا ؟

ألا نتوهم الألم ـــ إذا كنا في حالة عصبية معينة ـــ في جزء معين من أجزاء جسمنا . كمن يصابون أحيانا بشلل وظيفي ، أو عمى وظيفي ، يثبت بالفحص أن لا أسباب عضوية له ؟ ألا نتوهم في الظلام أن الثوب المعلق على المشجب شخص منتصب أمام الفراش يريد بنا السوء ؟ ونجزم أنه موجود حقيقي ، فنذعر ، ونهم بالصراخ ـ أحيانا ـ فلا يخرج من حلوقنا صوت ، وتتصبب عرقا باردا ؟

وليس وجود الألم في حد ذاته ـ في الحالة الأولى ـ وهميا ، بل هو ألم موجود في وجداننا فعلا ، ولكن سببه أو مصدره هو الذي يتعلق به التساؤل : أهو حقيقي ، أي هل له وجود موضوعي يكتشفه الطبيب الفاحص أم لا . وليس « وجود » الخوف في الحالة الثانية

وهميا ، بل هو خوف حقيقي جداً ، ولكن الوهم متعلق بمصدره ، لأننا متى أضيء النور فى المخدع - أو تسلل إليه نور الفجر - تحققنا أنه لا لص هناك ، وإنما هو ثوب من أثوابنا مدلى من المشجب ، الذى كان أحد أهل البيت قد نقله - بدون علمنا - من موضعه المعتاد إلى قرب الفراش .

الوهم الذى مصدره خطأ الحواس ، يصححه إحساس آخر هو المختص مباشرة بالموضوع . فالقلم الذى فى كوب مملوء إلى منتصفه بالماء يبدو مكسوراً عند سطح الماء ، ولكن خطأ - أو خداع - البصر يصححه البصر إذا أخرجنا القلم من الماء ، أو يصححه اللمس ، لأن البصر ينوب عن حاسة اللمس ، على بعد . وإذا نظرت إلى بناء بعيد ضخم ، رأيت أقصاه أضيق نوافذاً وطوابق من أدناه ، ذلك أن العين تقوم مقام اللمس عن بعد ؛ فإذا دنوت من البناء دنوا كافيا تصحح الوهم ، وإذا قمت بالقياس الفعلى - وهو أداة لمسية - تصحح الوهم .

والوهم الذى مصدره « التأويل » أو الحكم على المحسوسات ، يصححه حكم آخر بعد توفر مزيد من الأدلة ، كما فى حالة الثوب المعلق فى الظلام ، فقد « أولناه » على أن بداخله شخصا ، ولا شخص هناك .

ولكن . . .

أليس الحكم الخاطىء — الذى هو مصدر الوهم وقوامه — « موجوداً » أيضاً ؟

والحس الخاطىء أو الخادع ـ الذى هو مصدر الوهم وموضوعه ـ أليس « موجوداً » أيضاً ؟

موجودان هما ، ما دمنا وجدناهما فى وجداننا . ولكنهما موجودان ذاتيان من حيث هما موضوعان للوجدان ، أى امتثالان فيه . وهما ككل الموجودات الذاتية عارضان ، فهما على كل حال ليسا موجودين موضوعيين ، بل تتم إزالة الوهم بالرجوع إلى معيار كل موضوعية ممكنة ، وهو استقلال الموجود بوجوده عن جميع الذوات ، فلم يكن ما ظنناه فى الظلام شخصا ، فالشخص «الموضوعى» لم يكن موجوداً ، وإنما الموجود شخص وهمىٌّ . ونحن أول من نعرف أننا كنا واهمين ، متى تيسر لنا استخدام معيار كل موضوعية للوجود ، واتضح لنا ان هذا المعيار غير متوفر الأركان فى هذه الحالة ، فالموجود بالتالى ليس موضوعيا ، بل هو وهم . فالموجود الموضوعى لا بد أن يكون « هو هو » بالنسبة لجميع الأسوياء المدركين له .

والاستدلال العقلي يصحح معطيات الحواس أيضاً ، فهو الذى يطلع « جميع الأسوياء القادرين على إدراك الاستدلات » على أن الشمس ليست فى حجم القرص ، وأن القمر ليس فى حجم قرص أصغر ، وأن النجوم ليست قناديل ضئيلة كما تبديها لنا الحواس . ويكون المدرك بالاستدلال موجوداً موضوعياً ، لأن جميع الأسوياء يدركونه واحداً هو هو ، على نفس الوجه .

وفى حالة الوهم لا يكون ما نجده فى وجداننا سوى موجود ذاتى « أسقطناه » على مجال انتشار موضوعى ، فخلنا له وجوداً موضوعياً ، وهو غير موجود أصلا ، أو خلنا له وجوداً موضوعياً على نحو معين ، ووجوده الموضوعى على نحو آخر ، يطلعنا عليه تصحيح الحواس بعضها لبعض ، أو الاستدلال العقلى .

ويتم التيقن من الوجود الموضوعى بالوسائل الموضوعية ، التى تفرق بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى ، أى بين الوهم والحقيقة .

وقوام الموضوعية هو سمة « مفارقة » الموجود لجميع الذوات ، أى استقلاله عنها .

والخطأ والوهم واحد ، لأنه توهم وجود موضوعى معين لما ليس موجوداً موضوعياً — أى مفارقا لذواتنا — على هذا الوجه المعين .

فالخطأ أو الوهم قد يتعلق بالوجــود كله ، أو بوجه من أوجه وجوده ، كالحجم أو اللمس ، أو الشكل ، أو أى صفة أخرى حسية أو معقولة .

ويستوى فى ذلك أن تتوهم الحبل ثعبانا — وإن كان فزعك واحداً فى الحالتين — وهو موجود ذاتى خاص بالواهم أو جماعة الواهمين - موجوداً « ذاتيا » حقيقيا لدى كل ذات وقعت فى هـذا الخطأ فى الحكم على الموجود الموضوعى المفارق لجميع الذوات (وهو الحبل المظنون انه ثعبان) . كما يستوى أن تخطىء فى عملية رياضية فتظن للمثلث أربع زوايا ، أو إن مجموع ٢ + ٥ = ٨ — أو أكثر من ذلك أو أقل — فالخطأ هنا وهم ، بمعنى أنه أسقط على مجال الانتشار المفارق للذات موجوداً لا وجود له إلا ذاتياً . وربما راجع غيرك العملية - وسط عمليات مطولة - فلم يتنبه للخطأ ، فيكون خطؤه هو أيضا - أو توهمه - راجعا إلى اسقاط هـذا الموجود الذاتى على مجال انتشار مفارق للذات ، فخاله موجوداً موضوعياً ، مع أن الموجود الموضوعى على خلاف ذلك .

ويحسن بنا هنا أن نعيد تذكير القارىء بما قلناه قبل ذلك ، من أن الموجود العقلى ليس ذاتياً ، بل هو موجود موضوعى بمعيار

الموضوعية الذى ذكرناه ، وإنما الذاتى هو مجرد وجدانه ،أى كونه ممتثلا فى وجداننا العام، وهى الأرضية الذاتيه العامة لكل مدركاتنا ، ولكن الامتثال متعلق هنا لا بموجـــود ذاتى ، بل بموجود موضوعى مفارق لجميع الذوات السوية القادرة على الإدراك العقلى النظرى .

وبالمثل ، الموجود المحسوس موجود موضوعى يشير إليه امتثاله فى وجداننا الذاتى العام .

فالوهم أو الخطأ الحسى والاستدلالى وصفهما واحـد إذن . وهو إسقاط الموجود الذاتى المحض على مجال انتشار مفارق ـ أى موضوعى ـ مع أن الموجود المفارق للذوات ـ أى الموضوعى ـ خلاف ذلك .

* * *

وبذلك نجد أن « المفارقة للذات » ـ هنا أيضـا ـ آية الموضوعية فى المفهوم الإنسـانى للوجود ، كما كانت آية الموضوعية فى المفهوم الإنسانى للانسان ، وإليها المرجع فى التفريق بين الحقيقة والوهم أو الخطأ ، فيما يتعلق بالوجود .

الوجدان والموجود

ـ الوجدان العام للمرء هو مجال الإنتشار الذاتى (لأنه خاص بذلك المرء) الشامل العام لكل الامتثالات . فالامتثالات بهذا موجودات ذاتية من حيث أن مجال انتشارها هو الوجدان الذى تمتثل فيه .

وهذه الأرضيه العامة لوعينا بجميع أنواعه ودرجاتة يمكن تقسيم امتثالاتها — أى الموجودات التى نجدها فيها — إلى قسمين رئيسيين :

(١) موجودات ذاتية ، يشير امتثالها إلى أنها خاصة بذواتنا كالمشاعر ، ولا وجدان أو امتثال لها كما هى لدى غيرنا .

(٢) موجودات موضوعية يشير امتثالها إلى أنها ذات مجال انتشار مفارق لذواتنا ، وأنها واحدة بالنسبة لكل من يمتثلونها فى وجداناتهم . وإن كان قد يترتب على امتثالها الموضوعى إحساس خاص من نفور أو تلذذ أو ما إلى ذلك لدى كل ذات على حدة .

ومعيار موضوعية أى موجود أن يدركه جميع الاسوياء موجودا واحداً فى حد ذاته وعلى نفس الوجه ، بصرف النظر عما يترتب على هذا الادراك « التقريرى » المحض من مشاعر ذاتية .

ومجال الانتشار الموضوعى له نوعان من الامتثالات فى وجداننا .

١ — امتثالات تشير إلى موضوعات للحس والادراك الحسى . وهذه الموضوعات (أو الموجوات) تتجاوز الذات ، لأنها فى مجال انتشار مباين للذات ، أى مفارق لها ، وإن اشترك المرء فى هذا المجال بعينه ، من حيث وجوده المحسوس والحاس . فأنا أدرك وجود شخصك معى مستقلا عنى ، وأدرك وجود القلم والورق مستقلين عنى ، ولكننا جميعاً — أنا وأنت والورق والقلم — مشتركون فى مجال انتشار واحد ، هو مجال انتشار مفارق أى موضوعى ، لانه مفارق لمجال انتشارى الذاتى الخاص بمشاعرى واحساساتى دون سواى .

والوجودات الموضوعية من هذا القبيل — مثلى ومثلك ومثل الورق والقلم — موجدات « جزئية »،فى مجال انتشار موضوعى ، لأنه مستقل عن جميع الذوات ، بمعنى أنه ليس خاصاً بذات معينة ، وشامل لها جميعاً ، لانها جميعاً مشتركة فيه .

٢ — وامتثالات لموضوعات التفكير النظرى أو التعقل ، الذى هو ممثل الموضوعية بالاطلاق فى المرء ، لأنه تجاوز للذات والذاتية

معاً - كما بيّنا ذلك فى المفهوم الإنسانى للانسان - فالمرء لا يتعامل مع الموجود العقلى بقصد الانتفاع الذاتى به ، أو أتقاء ضرره أو اجتنابه - أى لأغراض ذاتية أساساً ، بل لغرض موضوعى محض ، هو الفهم أو الادراك التقريرى المجرد من الاهواء الذاتية .

وليس معنى هذا أن الادراك الموضوعى لا يمكن أن يترتب عليه احساس أوسلوك ذاتى ، بل معناه أنه - بما هو إدراك موضوعى - متميز عن كل الذاتيات التى تترتب عليه . لأن الذاتيات متغيرة حسب كل ذات ، وبحسب ظروفها . أما الادراك بما هو موضوعى فلا يتغير بتغير الأشخاص أو تغير ظروفهم .

فالوجود العقلى موضوعى مستقل مفارق للذات الانفعالية والحاسة تماماً بما هو موضوعى . سواء أكان الادراك الموضوعى لوجود جزئى حسى ، أو لوجود كلى عقلى : فلكل منهما مجال انتشاره المستقل عن الذات ، وكل منهما واحد مهما تعددت الذوات المدركة له ، وكل ما فى الامر أن مجال انتشار الوجود الموضوعى المحسوس مجال انتشار موضوعى جزئى ، أى لا توجد فيه إلا موجودات جزئية أو فردية . وأن مجال انتشار الوجود الموضوعى المعقول مجال انتشار موضوعى كلى ، أى لا توجد فيه إلا موجودات هى معان كلية غير جزئية .

وهكذا نجد لدينا ثلاثة مجالات انتشار للموجودات :

١ — مجال انتشار ذاتى خاص أو فردى ، موجوداته إحساسات خاصة .

٢ — مجال انتشار موضوعى جزئى مفارق لمجال الانتشار الذاتى توجد فيه الكائنات الجزئية وظواهرها وأطوارها ، وهو مجال انتشار مستغرق لأفرادها .

٣ — مجال انتشار موضوعى كلى ، توجد فيه المعانى الكلية ، وهو مجال انتشار مفارق للمجالين السابقين ومستغرق لهما .

فالتفكير النظرى — كما ذكرنا فى المفهوم الإنسانى للانسان — لا يتعامل إلا بالرموز الكلية المفارقة المستغرقة للجزئيات . وهذه الرموز تدل امتثالاتها على موجودات كلية مفارقة ، هى المعانى الكلية التى تتمثل في الموضوعات الجزئية ، أى الموجودات الموضوعية الجزئية بكل ظواهرها ، ولكنها ليست أحداً من هذه الموجودات الجزئية ، أى أنها كلية ، ومفارقة بما هى كلية .

ورب سائل يسأل :

مادام كل امتثال فى الوجدان يشير إلى موجود ، فهذه المعانى الكلية ـ ما دامت لها امتثالات فى الوجدان ـ موجودات . ولكن أهى موجودات موضوعية حقا وليست ذاتية ؟

والمرجع فى هذا إلى المعيار العام للموضوعية الذى أسلفنا ذكره .
وهو كون الوجود مستقلا عن الذوات المدركة له ، وكونه واحداً بهويته مهما تعددت امتثالاته بعدد الوجدانات التى يمتثل فيها .

وكل امتثال فهو ذاتى بما هو امتثال ، ولكنه حين يشير أو يتعلق بموجود غير ذاتى ، مفارق لجميع الذوات ، قابل للادراك بواسطتها - مادامت سوية - فموضوعه موجود موضوعى مفارق للذات .
« تجده » جميع الذوات السوية ممتثلا فى وجداناتها كلما وجهت انتباهها الادراكى الملائم له إليه .

وكذلك الحال فى المعانى الكلية المفارقة لمفرداتها الجزئية :
امتثالها - ككل امتثال ، ولاحيلة فى هذا - ذاتى ، ولكنه متعلق بموضوعات - أى موجودات - مفارقة لذواتنا ، وكل موجود منها هو واحد بعينه مهما تعددت امتثالاته بتعدد الذوات السوية المدركة له ، ولا يمكن ألا تدركه على هذا النحو إذا وجهت انتباهها الادراكى الملائم له - أى العقلى - إليه . فمجال انتشار هذه المعانى الكلية موضوعى غير ذاتى أيضاً ، ولكن مجال انتشار المعقولات موضوعى كلى مستغرق للجزئيات مفارق لها جميعاً ، فى حين أن مجال انتشار المحسوسات موضوعى جزئى ، ووجود كل موجود فيه خاص بذاته غير مستغرق لما عداه .

* * *

ونلاحظ أن الموجودات الموضوعية الجزئية (المحسوسات) يمكن أن تكون موضوعا (خامة) للتعقل — والعكس غير ممكن — والتعقل يدرك الجزئيات من حيث هى مندرجة فيه تحت معانيها الكلية المفارقة .

وهى معان لا يوجدها العقل إيجادا كيفماشاء ، بل فى فطرته أن « يجدها » أو « يكتشفها » متمثلة فى الموجوات الوضوعية الجزئية .

فليس « التجريد » إيجاداً حرا ، بل هو استخراج كامن كان موجوداً ولكنه كامن ، فالتجريد هو المعبر أو « القنطرة » أو « الجسر » الذى يجتاز به ما هو موضوعى جزئى وجوده الذاتى أو الفردى الجزئى ، ومجال انتشاره الوضوعى الجزئى ، ليدخل فى مجال انتشار كلى مفارق لكل ما هو جزئى . يدخل فيه لا بمادته أو كينونته الجزئية ، بل بكينونة معقوله ، أى صارت كلية .

ولما كان المعنى المعقول موضوعيا كليا ، فهو واحد مهما تعددت مفرداته الجزئية المندرجة تحته . وبالتالى يكون ما فى كل جزئى من معناه الكلى إنما هو « تعبير » هذا الكيان الجزئى عن هذا المعنى الكلى على المستوى الجزئى ، وبقدر ما يسمح به هذا المستوى . بحيث يمثل الجزئى المعنى الكلى بتمامه ، من غير أن ينحصر فيه هذا المعنى الكلى .

فكأنما الأفراد أو الكيانات الجزئية من نوع معين انعكاسات شتى لشعاع واحد . أو صور شتى لشيء واحد في مرايا شتى .

فالعقل إذن لا يعرف الجزئي بما هو جزئي ، بل يتعرف فيه على معناه الكلي ، أو مفهومه ، أو قانونه الداخلي . .

فالوجود المعقول المحض — وهو كلي مفارق مستغرق — هو المعنى الكلي ، وهو الوجود دون سواه في مجال الانتشار المعقول . وما نجده في وجداناتنا هو امتثالات هذا الوجود ، وهو موجود واحد مهما تعددت امتثالاته ، ونتائج أبنية هذه الموجودات بالاستدلال موجودات موضوعية أيضاً لأنها واحدة لدى جميع الأسوياء .

المعابر ومجالات الانتشار

آية الموضوعية واحدة فى الموجود الجزئى والموجود الكلى . ولكن لكل منهما مجال انتشاره اللائم لوجوده. فأنت لاتجد الموجود الجزئى فى مجال الانتشار الكلى ، بل تجده حيث يوجد فعلا ، أى فى مجال الانتشار الجزئى ، الزمانى المكانى. ولاتجد الموجود الكلى فى مجال الانتشار الجزئى ، وإن وجدت هناك « تعبيراً » عن هذا الموجود الكلى فى المستوى الجزئى ، متمثلا فى الموجود الجزئى نفسه ، بل تجده حيث يوجد فعلا : أى فى مجال الانتشار الكلى المفارق لكل جزئى ، وإن استغرق كل جزئى معبر عنه .

والكلى لا يتعدد بتعدد التعبيرات الجزئية عنه ، أو بتعدد تجلياته فى المستوى الجزئى ، فأنت لا تدركه الا بعقلك الموضوعى ، المتجاوز الذات والذاتية ، ولا تتعامل معه إلا بعقلك الموضوعى ، ومن حيث هو كلى ، لا من حيث هو متمثل فى جزئى .

فالمعنى الكلى هو الموجود بما هو معقول ، أى بما هو موضوع للعقل الموضوعى الكلى النظرى المفارق للحس الجزئى. فهو الموجود معقولا ، وهو الموجود المعقول دون سواه . ولا يمكن أن يكون مستغرقا فى الموجود الجزئى ، وإن استغرق هو الموجود الجزئى .

فالمفارقة هنا تامة . ولا وجه للاعتراض بأن ذلك من شأنه أن ينشىء ازدواجا فى الموجودات ، لأن الازدواج قائم فعلا فى المفهوم الانسانى للانسان . فهو ازدواج لا تترتب عليه مشكلة من أى نوع بالنسبة للانسان . فازدواج الوجود عموما فى مستويين أحدهما كلى وآخر جزئى ، يقابل ازدواج وجود المرء فى مستوى حسى جزئى ، ومستوى نظرى كلى .

وكما يكون الادراك تكون المدركات . فان كان الادراك احساسا جزئيا فالمدرك محسوس جزئى ، وإلا لما أدركه الاحساس. وإن كان الادراك تعقلا كليا ، فالمدرك معقول كلى ، وإلا لما أدركه العقل .

والمرء موجود واحد له مستويان أو مجالا انتشار ، والوجود إجمالا واحد، ولكن له - بما هو موضوع الادراك البشرى - مستويين، كل مستوى منهما يقابل بمجال انتشاره المستوى الملائم له من الادراك .

وفى كل من هذين المجالين موجودات لا يمكن أن تكون فى هذا المجال الا على هذا النحو . فمجال الوجود الكلى الموضوعى

المفارق موجوداته كلية مفارقة ، ومجال الانتشار الموضوعى الجزئى موجوداته جزئية مستغرقة فى الموجودات الكلية .

فكيفما يكون الموجود يكون مجال انتشاره ولا يمكن أن تجده إلا فيه .

والموجود الكلى موضوع للموجود الكلى ، لا يخرج عن نطاقه المستغرق ، ولكن الموجود الكلى ليس موضوعا للجزئى الذى يمثله أو يعبر عنه بدرجات متفاوته .

ونقول أن هذا الازدواج لا تترب عليه مشكلة من أى نوع للانسان ، لأنه لا يحتاج إلى ازدواج فى الحيز أو المكان . فمجال انتشار الموجودات الكلية مفارق للزمان والمكان ، وإن كان مستغرقا لكل الجزئيات الموجودة فيهما .

فالازدواج هنا ليس ازدواج موجودات كما هى ، بل ازدواج مستوى ، والمفارق منهما مستغرق للآخر ، ولا يترتب عليه تكرار بحذافيره وتفصيلاته وتحيزه وتعاقبه الزمنى ، فذلك لا موجب له ، وهو غير مطلوب ، بل هو ازدواج له موجبه من حيث المستويات ، لازدواج مستوى الادراك والوجود فى الانسان . فالمرء الواحد

موجود عقلي — أى فى مجال الانتشار العقلى الكلى بما هو عاقل ـ وموجود حسى ـ بما هو فى مجال الانتشار الحسى الجزئى بما هو كائن حى ـ فلا الاحساس فى الانسان يدرك الموجود الكلي ، ولا الكلي فيه يدرك الموجود الجزئى بما هو جزئى .

والموجود فى أى من مجالى الانتشار هو ما تجده ، وإن خيل اليك أحياناً أنك توجده أو تخترعه . فهو ليس موجوداً إلا لقيامه فى مجال انتشاره الملائم له ، جزئياً كان أو كلياً ومحسوساً كان أو معقولا ، بصرف النظر عن كل العمليات المؤدية لوجوده هناك .

أنت تصنع قطعة الأثلاث ، أو تؤلف موسيقى أو تكتب خطاباً ، وتعلم أن ذلك ما كان ليوجد لولا أنك أوجدته . ولكن وجود هذه الأشياء ـ متى أوجدتها ـ موضوعى مستقل عنك أشبه بالثمرة التى تنتجها الشجرة ، أو الوليد الذى تضعه أمه، ولكن الثمرة والوليد ـ بعد وجودها ـ مستقلان بوجودهما الخاص بهما عن الشجرة وعملياتها، وعن الأم وأجهزة الخصوبة والانجاب فيها .

وأنت تقوم بعمليات استدلالية عقلية ، تنتهى إلى نتيجة لم تكن معلومة لك من قبل . ولكن هذه النتيجة متى وصلت إليها موجود عقلى موضوعى متميز عن عمليات تفكيرك ، وملزمة لك

بكل خصائصها ، وملزمة كذلك لكل العقول السوية القادرة على على الاستدلال والادراك النظرى .

وآية موضوعية الموجودات العقلية التى نجدها بالاستدلال، أن كل العقلاء الاسوياء لا بد أن يجدوها بعينها وحذافيرها ، إذا سلكوا نفس الطريق الاستدلالى المفضى إليها .

والملكات ومبادىء الاستدلال واحدة ومتشابهة لدى كل الاسوياء، ولكن الموجودات العقلية التى يصلون إليها بالاستدلال المتشابه ليست متعددة متشابهة ، بل هى ذات هوية واحدة تماماً ، مهما تعدد المستدلون عليها . كما أن الموجود المحسوس واحد بعينه مهما تعدد مدركوه بحواسهم .

فآية الموضوعية إذن واحدة ، ومعيارها واحد ، سواء فى الموجودات الحسية أو الموجودات العقلية .

وكل الفرق بين الموجود المحسوس والموجود المعقول — وكلاهما موضوعى مفارق لجميع الذوات ، وإن كان موضوعاً لامتثالاتها — أن مجال إنتشار الموجود المحسوس موضوعى جزئى ، ومجال إنتشار الموجود المعقول موضوعى كلى .

كلاهما مجال انتشاره موضوعى ، مفارق للذات التى تنفرد بمجال انتشارها الذاتى فى مقابل هذين المجالين الموضوعيين .

وقد رأينا ماهو ذاتى فى المفهوم الإنسانى للانسان يحتال لتحقيق الوحدة التكاملية للانسان ، بتجاوز ذاتيته – بقـــوة التقمص الوجدانى لمبدأ العقل الموضوعى ، وهو الموضوعية المطلقة – على جسر أو معبر ، هو « موضعة » النزوع والسلوك أو الفعل ، الذى هو جزئى محسوس حتما ، بأن يغدو « معبّراً » قدر الامكان عما هو موضوعى بالإطلاق . فهذا « التعبير » إنما هو جسر أو معبر أو قنطرة ، يخرج به الإنسان من مأزق أزدواج تكوينه .

فهل نجد — مقابل هذا الجسر أو المعبر فى المفهوم الانسانى للانسانى – جسراً مماثلا فى المفهوم الانسانى للوجود ؟

أقول نجده بلا ريب :

نجده فى جميع أنواع « التعبير الخاص » لدى الانسان . فلئن كان « التعبير » بالسلوك هو الجسر إلى التموضع والتحايل على إيجاد وحدة تكاملية بين السلوك أو الفعل الجزئى والتعقلى الكلى ، أو بين الذاتى والموضوعى ، فإن التعبير بالفن فى جميع فروعـــه وأشكاله ، أو «التعبير» بالصوت أو الايماء أو الحركة ، أو بالصنع والأداء لأى عمل ، هو الجسر الذى يتجاوز به ما هو ذاتى جزئى

ذاتيته الجزئية ليعبر بهذه الاشكال عن موضوعية جزئية محسوسة ، فتظيف هذه الاشكال بصيرورتها موضوعية مفارقة للذات ، تعبر بموضوعيتها الجزئية عما هو ذاتى ، وهو النزوع أو الشعور

إن جميع المشاعر موجودات ذاتية ولا تجاوزلها — بما هى مشاعر — لذات صاحبها ، ولكن صاحبها إذا «ماعبر» عنها أى تعبير محسوس ، صار هذا التعبير المحسوس مجسداً ـ بدرجات متفاوتة ـ للاحساس الذاتى ، وهو فى الوقت نفسه موجود موضوعى ، فى مجال إنتشار مستقل عن الذات ، ومدرك من جميع الاسوياء بما هو محسوس ، ويترجمون تعبيره عن ذات صاحبه ، أى مشاعره الذاتية . فالتعبير هو المعادل موضوعياً للاحساس .

ينطبق هذا على الصرخة والايماءة ، وعلى التعبير بالفنون التشكيلية وفنون القول والموسيقى . فالتعبير هنا موضعة لماهو ذاتى فى نطاق الوجود ، إجتاز بها الموجود الذاتى (المشاعر الذاتية) ذاتيته إلى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى .

وبذلك يقوم الجسر بين مجال انتشار الوجود الذاتى ومجال انتشار الوجود الموضوعى الجزئى .

وكل موجود موضوعى جزئى ، فهو معبر بوجوده الجزئى عن

موجود كلى موضوعى، مدرك بالعقل . وبذلك يصبح « التعبير » المحسوس عما هو موجود فى مجال انتشار ذاتى خاص بصاحبه حلقة الاتصال بين كل مجالات الانتشار : من الذاتى الفردى ، إلى الجزئى الموضوعى ، إلى الموضوعى الكلى ، حيث تحول به ما هو ذاتى إلى ما هو موضوعى .

هذا إذن هو الجسر من الذاتى إلى الموضوعى ، ومن الجزئى إلى الكلى .

أو ليس هناك جسر آخر ، من الكلى إلى الجزئى ؟

نقول إن هذا الجسر موجود .

إنه الاختراع !

فالاختراع تعبير فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى المحسوس عما هو موضوعى كلى معقول .

فهذه الطائرة التى أراها تمر من فوق فى طريقها من المطار القريب إلى بلد بعيد أيا كان ، وهذا الصاروخ المتجه إلى القمر أو الزهرة أو المريخ ، بل هذه الآنية من البلاستيك ـ وهو مادة صناعية لا وجود لها فى الطبيعة ـ وهذا الثوب الجميل الذى ترتديه المرأة المعاصرة من الخيوط الصناعية : هذه كلها اختراعات أوجدت موجودات

موضوعية جزئية لم تكن موجودة قبل اختراعها . واختراع الإنسان لها هو الذى جعلها موجودة . ولو لم ينجح اختراعه لما وجدت !

ولكن ماذا تمثل الاختراعات ؟

إنها « تعبير » كالفن مثلا فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى ، ولكنه ليس تعبيراً عن احساس ذاتى ، بل عن إدراكات موضوعية كلية ، هى موجودات موضوعية كلية ، وهى القوانين الطبيعية ، مطبقة على المستوى الموضوعى الجزئى ، بحيث يعبر هذا الموجود الموضوعى الجزئى عن تلك الموجودات الموضوعية الكلية .

فهناك إذن قنطرتان أو جسران :

جسر التعبير الفنى أو الحركى أو الصوتى وما أشبه عما هو ذاتى محض فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى . وجسر الاختراع الذى يعبر فيما هو موضوعى جزئى عما هو موضوعى كلى .

والحصيلة فى الحالين فى مجال الانتشار الموضوعى الجزئى أى المحسوس ، والمعبر عنه فى إحدى الحالتين موجود فى مجال الانتشار الذاتى ، وفى الأخرى موجود فى مجال الانتشار الموضوعى الكلى .

مستويات الوجود

مجالات ثلاثة للانتشار تدلنا عليها امتثالات الوجدان العام ، الذى هو مجال الإنتشار البشرى الأشمل الأعم ، الذى لاسبيل لنا إلى المعرفة بكل أنواعها إلا من خلاله وعن طريقه ، ولا حيلة لامرىء فى هذا . .

والمجـــالات الثلاثة للانتشار هى : مجال انتشار ذاتى خاص باحساسات المرء ومشاعره التى هى موجودات ذاتية محض . ومجال إنتشار موضوعى جزئى للموجودات الجزئية المحسوسة بالحس الخارجى والادراك الحسى. ومجال انتشار موضوعى كلى للموجودات الـكلية المدركة بالفـكر النظرى .

ولـكن هل كل مجال انتشار من هـذه الثلاثة له مستوى واحد ؟

وبعبارة أخرى :

هل جميع الموجودات فى كل مجال منها فى مستوى واحد ؟

فى حسبانى أن الموجودات الذاتية الخاصة بالمرء تنقسم إلى مستويين ، أحـدهما الاحساسات والمشاعر الأولية البسيطة كالأ

واللذة والارتياح والنفور ، وهى فى مستوى تلقائى عفوى لا تخالطه عمليات فكرية . أما المركب منها كأحلام اليقظة والمنام،والتخيلات العفوية والمقصودة ، والأسى المصحوب بتخليلات لما سيكون أو إسترجاع لما كان وما إلى ذلك ، فهى موجودات ذاتية مركبة متفاوتة التأليف والتعقيد ، ولذا فهى فى مستوى ذاتى آخر غـــير مستوى الاحساسات والمشاعر البسيطة ، وهو مستوى يشارك فيه التفكير الاحساس والانفعال ، مما يؤدى إلى « تركيبات » أو « صيغ » لها نوع من المنطق الخاص الذى يربط المقدمات بالنتائج على نحوما ، هو « منطق العواطف أو الانفعالات » . ولنا أن نسمى هذا المستوى الذاتى المعقد مستوى «المشاعر المعقلنة »، بسبب ما يخالطها ويربط بين عناصرها من التفكير الذى يقوم فيها بدور متفاوت الأهمية . وهذه «المشاعر المعقلنة» لا نظير لها عندالحيوان، بسبب الدور الذى يمارسه العقل ، وهو إنسانى محض .

* * *

وفيما يتعلق بمجال الانتشار الموضوعى الجزئى ، أى مجال إنتشار الموجودات الموضوعيةالمحسوسة، فلدينا مستوى للمحسوسات البسيطة العارضة ، ومستوى للمحسوسات المركبة من عدد من هذه المحسوسات البسيطة .

والموجودات المحسوسة البسيطة هى ظواهر وأعراض أو أحوال

وصفات وأطوار يطلعنا الحس الخارجي عليها مرتبطة بكيان واحد محسوس ، هو كيان الشيء المتحيز في المكان .

فهاهنا أيضاً مستويان للوجود ، أحدهما الوجود العارض أو التابع أو المتعلق ، والآخر هو الكيان ذو الوحدة الذي تتعلق به هذه العوارض ، فهي بمثابة حوادث تحدث له أو صفات يتصف بها . وهي متغيرة وغير متماسكة ، فقد يعارض بعضها بعضاً وبينها تداول ، أما هو فمتماسك رغم تداولها هذا .

والكيان وعوارضه يكونان معاً تركيباً أو صيغة واحدة ، بفضل وحدة هذا الكيان ، برغم كل ما يعتريه ويتداوله من هذه الأعراض البسيطة ، وإن غيرت بعضها هذا الكيان تغييراً عميقاً في بعض الأحيان . فورقة الشجرة خضراء ، وهذه الخضرة موجود حسي عارض ، تعقبه في الخريف صفرة . ولكن كياناً واحداً هو الورقة يحدث له هذان العارضان على التعاقب . وربما إجتمعا فيه معاً وقتا ما ، عندما يدب الاصفرار إلى أطرافه ، ويسرى فيه شيئاً فشيئاً .

وظاهرة السخونة أو الحرارة موجود حسي عارض ينتاب جسما ما ، وقد تعقبه البرودة ، فتحل فيه محل الحرارة . وقد تزداد البرودة فتتحول بعض الأجسام من السيولة إلى الصلابة ، أو تزداد

الحرارة فتتحول بها بعض الأجسام من الصلابة إلى السيولة ، أو من السيولة إلى الغازية ، كما هو معهود فى الماء والثلج .

ولكننا نعلم بادراكنا الحسى ان هذه « الصيغة المحسوسة » مركبة من كيان هو الجسم أو المادة التى تحدث لها هذه الأعراض ، وأن تغيرات شكل المادة بفعلها وتبعاً لها إنما هى تغيرات « كيان » واحد تنتابه كثرة من الأعراض أو الأحوال . فمستوى وجود الكيان أو الجسم غير مستوى أعراضه أو أحواله أو صفاته . وكلاهما بعد هذا — ومع هذا — فى مجال انتشار واحد هو مجال الانتشار الموضوعى الجزئى . لأن كلا من العوارض والكيان الذى تعرض له مدرك فى فرديته أى جزئيته التى لا تتعدى ذاته المدركة لنا متميزة محدودة . فكلا المستويين إذن فى المجال الموضوعى الجزئى غير مفارق ، لأنه فى جميع الأحوال مدرك حسى جزئى منحصر فى ذاته ، يدركه الإدراك الحسى ، الذى له نظائر عند الحيوان .

* * *

وفى مجال الانتشار الموضوعى الكلى نجد المفارقة التامة لما هو جزئى ، لأن موجوداته مدركات عقلية خالصة ، يدركها

التفكير النظرى . فهذا الجمال إنسانى محض ، لا نظير له عند الحيوان .

والفكر النظرى يقوم بإزاء الموجودات أو المدركات الجزئية الحسية بدور التمثيل الغذائى الذى يحول ما هو مباين إلى مجانس ، فيحول المحسوسات الجزئية المتباينة المتنوعة إلى معان كلية لا جزئية فيها ، ولا تفاوت فى معقوليتها ، على نحو ما يحول التمثل الغذائى ألوان الغذاء ، مهما تنوعت ، إلى دم متجانس لا تنوع فيه .

فما هذا التحويل من الجزئية إلى الكلية ، ومن الحسية إلى العقلية ؟

إنه استخلاص « النظام » أو « المعنى المعقول » الذى يتميز بالوحدة التامة والتجانس ، من كثرة المحسوسات والأعراض المتباينة فى الكيان الجزئى المحسوس .

والنظام الباطن أو المعنى ليس من معدن الحس ، بل من معدن مفارق للحس تمام المفارقة . فالمحسوس إطاره الزمان والمكان ، حيث التباين او التحيز . والتعاقب و التداول . . . أما النظام الباطن أو المعنى فشىء واحد يتضمن فى وحدته التامة كل ما يتعاقب فى

الاين او الحيز الواحد المحسوس لكل كيان محسوس تعاقباً زمانياً محسوسا من المظاهر والاطوار

ولكننا توصلنا إلى أن التعاقب في الكيان المحسوس يوجد بدون تفاوت في النظام الكلي الذي يتدرج تحته هذا الكيان الجزئي. فما سوف يحدث في المستقبل لا وجود له إطلاقاً في اللحظة الحاضرة بالوجود الجزئي، ولكنه موجود بتمامه في النظام الكلي أو المعنى المعقول في كل وقت. مما يقطع باختلاف أساسي بين مجالي الانتشار وطبيعة الوجود في كل منهما. ففي مجال الانتشار الموضوعي الكلي لا مكان ولا زمان. فالنظام أو المعنى موجودان خارج الزمان والمكان، والجزئي المحسوس بحكم الاستغراق تعبير عن النظام أو المعنى في مجال الحس، بلغة الحس الزمانية المكانية.

فلنا إذن أن نستدل من هذا على أن هذا النظام العقلي تام المفارقة (الثابت الذي لا يتغير والذي هو علة كل تغير في المحسوس) مجال انتشاره لا زماني ولا مكاني أو لا آني.

والنظام أو المعنى المعقول موجود كلى ، فى مجال الانتشار الوحيد اللائق به ، المجانس له ، وهو مجال الانتشار الكلى الموضوعى الكلى ، وهو مصاحب ـ فى المفهوم الإنسانى للوجود ـ لمجال الانتشار الموضوعى الجزئى مصاحبة الاستغراق مع المفارقة التامة ، على نحو ما يصاحب التعقل الموضوعى الكلى ـ فى المفهوم الانسانى للانسان ـ الحس الجزئى الموضوعى ، والاحساس الذاتى . فالازدواج هنا داخل إطار تكاملى واحد قائم فى المفهومين ، ولا مخرج للانسان من هذا بحكم تكوينه ذى المستويين فى كينونة واحدة .

ولكن هل هذا المجال الموضوعى الكلى ، العقلى المحض ، توجد فيه موجوداته ـ التى هى المعانى الكلية ـ فى مستوى واحد ؟

إن منها البسيط ، ومنها ما هو مستغرق لعدة معان بسيطة ـ أى أكثر كلية ـ ومنها ماهو مستغرق لهذه الأخيرة ، فهو أكثر كلية منها أيضاً .

والمفارقة صنو الكلية ، وملازمة لها أو لازمة منها فى جميع الأحوال . فكما يفارق المعنى الكلى أفراده الجزئية التى يستغرقها بحكم كليته ، يفارق المعنى الأكثر كلية أفراده من المعانى التى

يستغرقها ، فهو بمثابة المعنى لها جميعاً ، وهى فى وضع الجزئيات بإزاء كليتها المفارقة المستغرقة لها .

فالكلية تتفاوت ، وإن لم تتفاوت الموضوعية – التى آيتها وحدة الموضوع أو الموجود مهما تعدد مدركوه – . فالمفارقة إذن تتفاوت بتفاوت الكلية . ومن ثم تتعدد المستويات فى مجال الانتشار الموضوعى الكلى .

والتعدد هنا ينقسم إلى مستويين أيضاً: مستوى المعانى الكلية الممكنة ، ومستوى المعانى الكلية الضرورية .

فالمعانى الممكنة يمكن أن يحل أحدها محل الآخر ، بدون إخلال بالمعقولية ، وهى المعانى الكلية للكائنات الجزئية ، بما هى معقولة ، أى نصل إلى وجودها بالتجريد .

وقد يقال هنا أن التجريد يوجدها إيجاداً ، ولا « يجدها » ولكنها لا تكون موجودة إلا إذا تم لها الوجود الموضوعى – وقد أشرنا إلى ذلك من قبل – بصرف النظر عن منشئها ، فهى موضوعية بحكم كيانها الواحد ، أياً كان مدركوها ، ومهما إعتقدوا أنهم أوجدوها ، لأن نتيجة هذا الايجاد تغدو واحدة دائما بالنسبة لجميع الأسوياء .

وبعده المعاني الكلية للكيفيات كالكيفيات ريهوسية بمثابة الرموز المجردة ، ولكن الرموز لها وجودها الموضوعي الخاص بها في المجال الا تشير الموضوعي الكلي

وقد يقال أن الرموز أو المعاني الكلية عاضة للتعديل ، ولكن هذا التعديل - كائنا ما كان - ينصب على المضمون ، ولا ينطبق على مبدئها وهو تمام المعقولية الموضوعية الكلية . فكل معنى له مبدؤه المشترك مع كافة المعاني الكلية ، والذي بدونه لا يكون معقولا كليا . وهذا المبدأ وهو تمام الكلية الموضوعية - لا يتناوله تعديل بأى حال من الأحوال وإنما ينصب التعديل على مضمون هذا المبدأ ، لغرض واحد هو زيادة تمثيل هذا المبدأ في مضمون المعنى ، ليكون أصدق كلية وموضوعية

فالوجود الكلي الموضوعي معقولية خالصة يتمثلها - كل معنى كلي على حدة في محتواه الذي يقبل التعديل تحريا للتمثيل أتم للموضوعية الكلية . فحين أسقط من المعنى الكلي للغراب اللون الأسود - بعد اكتشاف أغربة بيضا - أعدل مضمون هذا المعنى لاستتمام كليته الموضوعية لا قصر للمعنى عن الكلية التامة ، لعدم استغراقه الأغربة غير السوداء . ولما كانت هذه المعاني الكلية الموضوعية

ذات محتوى يعبر عن مبدأ الكلية الموضوعية بتفاوت ، فمن هنا يقبل مضمونها التعديل أو التصحيح . ولهذا السبب فهى معان موضوعية كلية ممكنة ، لاتتجاوز كليتها نطاق إستغراقها المعين .

أما المعانى الضرورية فهى المبادىء المعقولة للموضوعية الكلية بالاطلاق ، التى تسرى بالضرورة على جميع المعانى ، ولا يمكن أن يشذ عنها معنى ، وإلا فقد كينونته الكلية الموضوعية .

وهذه المعانى الضرورية موجودات موضوعية كلية ضرورية تقابل فى المفهوم الانسانى للانسان مبادىء التفكير النظرى ، أى مبادىء الاستدلال .



نحو مفهوم انسانى

للمـــطلق

الموجود المطلق

فى المفهوم الإنسانى للإنسان يرجع كل تفكير نظرى إلى مبدأ أقصى هو مبدأ الهوية ، وما يلزم عنه ويلازمه من امتناع النقيض . فهو مبدأ المبادىء الذى لا يشذ عنه التفكير الصحيح مهما تنوعت موضوعاته ومضموناته . وسمة التفكير النظرى الإنسانى هى الموضوعية المطلقة .

ومجال الانتشار الموضوعى الكلى فى المفهوم الإنسانى للوجود هو الذى يقابل التفكير النظرى فى المفهوم الإنسانى للإنسان . وفى هذا المجال لا محيص أيضاً عن مبدأ يكون هو النظام الكلى لجميع الأنظمة أو المعانى ، أو مبدأ المبادىء الكلية لكافة الموجودات المعقولة ، التى رأيناها تمايز فى مستويات حسب مدى كليتها ، بحيث يستغرق بعضها البعض الآخر مع مفارقته بمجال انتشاره . وهذا المبدأ الأقصى للوجود الكلى هو « الموضوعية المطلقة » ، التى يعبر عنها أو يمثلها كل موجود كلى فى مستواه ، والتى بها يكون موضوعياً كلياً ، وبدونها لا يكون كذلك .

وقد رأينا أن المعانى الكلية نظم كلية أى مبادىء للموجودات

الجزئية وهـــذه المعانى موجودات كلية موضوعية ، بحيث تعبّر الموجودات الجزئية ، فى مجال انتشارها الموضوعى الجزئى ، عن هذه النظم أو المعانى أو الماهيات الموضوعية الكلية ، كما رأينا المعانى ـ أى نظم الموجودات الجزئية أو مبادئها أو ماهياتها ـ موجودات عقلية كلية تتفاوت كليتها وتندرج تحت مبادىء أكثر كلية فى مستويات مفارقه حسب مدى كليتها ومستغرقه لما دونها ، وتترتب حسب المبادىء أو المعانى الضرورية ، التى قمتها العليا مبدأ المبادىء الضرورية بالاطلاق ، وهو مبدأ « الموضوعية المطلقة » ، وهـــذا المعنى هو الذى تعبر عنه بدورها سائر المعانى بكلياتها الموضوعية ، كل منها فى مستواها ، وهو مفارق لهـا ومستغرق لها جميعاً .

ولما كان لـكل موجود مجال انتشاره الملائم له ـ وإلا لم يكن موجوداً ، ولا مدركا ، ولا متصوراً ـ فمجال انتشار الموجود المبدئى ، الذى هو معنى المعانى ونظام النظم ومبدأ المبادىء ، وهو « الموجود الموضوعى المطلق » ، مجال انتشار موضوعى مطلق كذلك ، هو به مفارق لـكل مجالات الانتشـار الأخرى المتفاوتة المستويات ، ومستغرق لها جميعا . فهى كلها تعبر عنه ،

وتستمد موضوعية وكليةوجودها منه ، فهى به ، أما هو فليس بها .

وبذلك يقوم النظام المطلق الذى ينظم كل الأنظمةالمتفرقةفى مجال انتشار مطلق يستغرقها جميعاً ، بحيث تتم بذلك « التعبيرية الشاملة العامة » فى كل مجالات الانتشار ومستويات الوجود ، وتكون هى المعبر أو الجسر بين المستويات الدنيا المتفاوتة ، والمستوى الأعلى الواحد المطلق .

فوحدة النظام الواحد الذى يستغرق فى إطلاقه وتفردهو مفارقته القصوى جميع النظم المتفرقة فى مجال انتشاره المطلق ، هذه الوحدة تعبر عنها الموجودات الكلية والجزئية — رغم تباينها — فى مجال انتشارها الموضوعى الكلى والموضوعى الجزئى ، فيكون كل موجود منها ممثلا لهذه الوحدة معبراً عنها فى مجال انتشاره الملائم،معبراً عن هذا الانتظام الأشمل العام للموجودات كافة ، المتفرقة فى ملايين الكائنات المعقولة والمحسوسة التى تبدو مستقلة فى إطاراتها المتفرقة .

فستوى المبادىءالضرورية—التى نقيضها ممتنع —هو المستوى الأعلى فى الوجود وفى التفكير النظرى الإنسانى على السواء ، وهو المستغرق لكل الموجودات الكلية المعقولة ، ولكل عمليات التعقل التى تتخذ هذه الموجودات الكلية موضوعا لها ، وهى المرجع الأخير

للصواب أو الحق . ففى هذا المستوى يجتمع الوجود والحق فى مبدأ أقصى هو الوجود الأقصى ، المطلق .

فالوجود المطلق ، هو الحق المطلق ، وهو معنى الوجود بالإطلاق ، الذى يعبر عنه كل موجود فى مستواه ومجال انتشاره الملائم له . أما « هو » فمجال انتشاره مطلق خاص به ، مفارق لكل المجالات مستغرق لها . به يكون أى موجود — فى أى مستوى — موجوداً ، وعنه يعبر أى موجود — فى أى مستوى — فى حدود مستواه .

ونقول الوجود المطلق والمبدأ الأقصى ، لأن المبادىء الضرورية أنظمة ضرورية ، لو تفاوتت بحيث يمكن تبادلها فيما بينها لما كانت ضرورية . فلابد إذن أن ترتد هذه المبادىء — بمقتضى ضرورتها — إلى مبدأ ضرورى أقصى ، هو الوجود الأقصى أيضاً ، لأن وجود الضرورى ضرورى فى مجال انتشاره ، بحيث ينتظمها جميعا على تعددها ، فيكون بذلك مبدأ المبادىء الضرورية كافة ، ويكون هو الضرورى بالإطلاق الذى يجتمع لمستوى وجوده الخاص به الوجود والضرورة ، فهو مبدأ كل وجود ، ومبدأ كل ضرورة ، ومبدأ الحق أو الصواب ، فى كل موجود موضوعى . ويكون المعبّر عنه فى التفكير النظرى هو المبدأ الأقصى للتعقل : مبدأ الهوية ، ووجهه

الآخر امتناع النقيض .

وتعبير سائر الموجودات عنه — على مستواها فى الوجود — هو سر الوحدة التكاملية الشاملة للوجود كله ، التى هى دليل انتظامه الكلى رغم التباين والتعارض الظاهرى لمنظوماته التى لا تحصى. وهو شبيه — إذا ضربنا بالأقل مثلا للأكبر — بسر الوحدة السمفونية الشاملة رغم تباين الأنغام والآلات أشد التباين .

والموجود المطلق مفارق بمجال انتشاره لكل مجالات الانتشار الأخرى ، مستغرق لها جميعاً ، لأن المفارقة صنو الكلية ، وعلى قدرها ، متفاوتة بتفاوتها. فالكلى بالإطلاق ، لا كلى معه ولا كلى فوقه — فلو كان معه كلى فى مستواه لما كان مطلقاً ، وكذلك لو كان فوقه كلى آخر ، لكان هذا الآخر هو المطلق — فهو المفارق بالإطلاق إذن ، الذى لا مفارق يعلوه ، ووجوده فى مستوى مفارق لكل المستويات ، ومستغرق لها جميعاً ، فهو معنى الوجود بالاطلاق ، الذى يعبر عنه كل موجود حسب مستواه ، وهو الموجود بالاطلاق والحق بالاطلاق والضرورى بالاطلاق . ومعنى كل موجود بما هو موجود تعبير عنه ، مستفاد منه . ومعنى كل تعقل بما هو تعقل تعبير عنه ومستفاد منه .

فهو من جهة التعقل ، ومن جهة الوجود الفرض الحتمى وراء كل موضوعية فى التعقل وفى الوجود . وفيه يجتمع معنى الوجود ومعنى التعقل، ومبدأ كل موجود وكل معقول .

وكل ما نعلمه عن هذا الوجود المطلق من المنظور الإنسانى ، أنه الوجود الضرورى بالإطلاق. وأن وجوده المطلق فرض مبدئى حتمى ، بدونه لا يقوم تعقل ، ولا يقوم موجود . ذلك ما يقتضيه المفهوم الانسانى . الذى هو موضوعى كلى ، وهو فارق الانسان من الحيوان .

ونعلم كذلك أن كل موجود فهو به ، على مستوى وجوده وكيف وجوده . بما فى ذلك الانسان ، ووجدانه الذى تمثل فيه الموجودات . وإن لم يكن الوجود المطلق موجوداً بأى من الموجودات فهى تعبيرات عنه ، وهو مفارق لها. وهى كلها بتعبيراتها المتباينة عنه تقيم الوحدة التكاملية لنظام الوجود الشامل .

والوحدة التكاملية غير وحدة الوجود . والمفارقة خلاف وحدة الوجود ، لتميز المطلق بوجود انتشاره الخاص به ، المفارق لجميع مجالات انتشار سائر الموجودات .

قانون الكل هو ، المفارق للكل . نرى ضرورة وجوده وراء الوجود الممكن للموجودات ، ونرى ضرورة وجوده فى الانتظام الكلى لكافة المنظومات من الموجودات ، ونرى ضرورة وجوده فى مبدأ كل تعقل إنسانى . فوجوده الضرورى المطلق من وراء كل وجود عارض ذاتى ، وجزئى عارض ، وجزئى متعين ، وكلى مفارق ، وفى توافق كل هذه المتباينات بأفرادها ومستوياتها .

ففى قولنا « الموجود بالاطلاق » تجتمع هذه كلها ، وفى ذلك قصارى معرفتنا به من المنظور الانسانى . أو هذا هو المفهوم الانسانى للمطلق .

فهو الحق المطلق بما هو الموجود المطلق ، وهو الموجود المطلق بما هو الحق المطلق . ذات هو ، مفارق لكل الموجودات ، وليس هو هى .

وآية وجوده الموضوعى هى آية كل وجود موضوعى ، فى المفهوم الانسانى ، وهو أن وجوده واحد مدرك لجميع الأسوياء الذين يسلكون إلى إدراكه المسلك الملائم لمجال انتشاره ، وهو هنا هذا الاستدلال . فهذه الادراكات الاستدلالية مهما تعدد القائمون بها تتلاقى فى موضوعه الواحد ، على نحو واحد . وبذلك يكون الموجود

بالاطلاق ، هو الموضوعى بالاطلاق ، والحق بالاطلاق، والضرورى بالاطلاق — بما هو رباط الكل وضابط الكل ، أى نظام الكل، المفارق للكل .

* * *

وبذلك يتساوق الادراك بالمفهوم الانسانى والموجودات الموضوعية ، وتقوم الملاءمة بين الوجود وإدراك الموجودات ، ممثلة فى وجداننا ، لأن وجداننا الذاتى تعبير فى مستواه وعلى طريقته عن معنى الوجود المطلق أيضاً ، شأنه شأن سائر الموجودات .

وبهذا الرباط العلوى التعبيرى العام تقوم الملاءمة بين الموجودات بعضها وبعض مهما تباينت فى الظاهر ، وتقوم الملاءمة بين الوجود ووجداناتنا وإدراكاتنا — من حيث الوجدانات موجودات تعبر عن المعنى الكلى للوجود فى مستواها وعلى طريقتها — ويقام المعبر أو الجسر الموصل بين الذات المدركة وموضوعات إدراكها المفارقة لها المستقلة عنها .

جسر علوى جداً هو، ولكنه الجسر الوحيد الكفيل بهذا العبور الخارق بين عالم الذات وعالم الموضوع ، فى إطار الوحدة التكاملية للوجود (التى تقابلها وتدخل فيها وتتكامل معها الوحدة التكاملية

للانسان) وما كانت هذه الوحدة التكاملية للوجود لتتسنى لولا أن الكل تعبيرات شتى عن معنى واحد للوجود المطلق ، هو الموجود بالاطلاق .

وهذا هو المطلق من المنظور الانسانى ، أو المفهوم الانسانى للمطلق .

* * *

ورب سائل يسأل :

أليس لدى بعض الوجدانات — على الأقل — حدس مباشر للمطلق ؟

وجوابنا أن هذا الحدس يوجد — فى حالة وجوده لدى امرىء — فرديا خاصاً بهذا المرء . وهو حدس يشير الى الموجود المفارق قطعاً ، ولكنه — بما هو حدس فردى أو ذوق فردى — غير ملزم إلا لصاحبه،أو من يصدقه طواعية ، لأن هذه القدرة ليست عامة لدى كل البشر .والموضوعية بالمفهوم الانسانى لا بد لها من وحدة الموضوع المدرك وعموم امتثاله على نحو واحد عند كافة الأسوياء .

ولسنا نزعم أن المفهوم الانسانى كامل أو مطلق . حاشا . بل نقر أنه محدود بحكم طبيعته المعينة . ولكن هكذا هو على كل حال، وهو الوسيلة الوحيدة المشتركة بين كافة بنى الانسان .

المأزق والمخرج

قلنا فى ختام « المفهوم الإنسانى للانسان » إن المأزق الإنسانى هو تباين مستوييه : الذاتى والموضوعى .

وقلنا إن الجسر لعبور هوة هذا التباين هو «موضعة» السلوك ، كى يعبر بالاتجاه — فى مجال انتشاره — صوب أقصى موضوعية ممكنة ، عن الموضوعية التى اعتنقها أو تقمصها النزوع الذاتى ، وبذلك تقوم الوحدة التكاملية للانسان .

والآن يزداد هذا الجسر التعبيرى وضوحاً ، وتترامى أبعاده ، بعد أن انتهينا من المفهوم الانسانى للوجود ، ومن المفهوم الانسانى للمطلق ، الذى هو معنى الوجود بالاطلاق .

فمعنى الوجود المطلق هو سر الوحدة التكاملية بين كل مستويات الوجود ، بتعبيرها كلها عن واحديته المطلقة ، مهما تباينت الموجودات فى مظاهرها .

وسائر الكائنات تعبر عنه بوجودها نفسه حيث هى — أى فى مستواها ومجال انتشارها — دون أن تعى هذا .

أما الانسان فيستطيع أن يعى بإدراكه الموضوعى هذه الوحدة

التكاملية للوجود بجميع مستوياته ، بما فى ذلك وجوده من حيث هو إنسان يتمثل الوجود فى مستويات وجوده الخاص ، ومستويات إدراكه لذاته وللوجود .

وهو — من حيث هو إنسان — يحقق بإنسانيته — أى تموضع سلوكه — وحدة تكاملية فى وجوده ، نقابل الوحدة التكاملية الكبرى فى الوجود إجمالا . فتتقابل التعبيرية الانسانية والتعبيرية الكونية . ويكون الانسان بهذه التعبيرية الانسانية متناغماً مع الوجود كله ، واعياً بهذا التناغم ، عارفا قدره .

وفى هذا الوعى لحتمية وجود المعنى المطلق للوجود الموضوعى المطلق يجد الانسان أقصى فهم لنفسه وللوجود معاً ، لأنهما واحد بهذا الفهم لا تباين فيه ولا صراع .

وهذه أيضاً أقصى غبطة متاحة للانسان ، وهى الجزاء الأوفى والغاية القصوى لتعبيريته الموضوعية ، بحيث يهون عليه كل ما يجد فى سبيلها ، وهو شوط بلا إنتهاء ، لأنه صيرورة محض واتجاه محض ، نحو مالا يتحقق بتمامه أبداً ، ولكن لا منصرف للانسان عن السعى إليه بكل جهده ، بما هو إنسان عالمه الحق عالم المعانى ، ووجوده هو أقصى تعبير عن معنى المعانى ، وهو الموضوعى المطلق . وإنسانية

الانسان رهن بطلب التعبير عن الموضوعية المطلقة فى كل ما يفعل ، تلك الموضوعية المطلقة التى هى معنى المعانى الذى يشير إليه ويعبر عنه معنى كل موجود أيا كان .

ومن وعى ذلك فهو إنسان، ومن لم يكن له به وعى فهو مسخ ، يجمع فى بشريته بين مستويين بينهما هوة لايعبرها جسر ، ولا وحدة تكاملية فيه . وتعبير كل مستوى فيه عن الوجود بالاطلاق تعبير غير مصحوب بوعى ، كتعبير الجماد والنبات والحيوان الأعجم : أداة معبرة ، دون وعى بالتعبير أو قصد للتعبير .

وكيفما يعى المرء وجود المعنى المطلق ، وتعبير كل الموجودات عنه ، يعى قيمته الحقيقية ، ويكون حرصه على هذا الوعى العالى لأنه مناط هذه القيمة وسندها الأعلى .

فالقيمة — كل قيمة — قياس جزئى إلى كلى مفارق يكون معياراً له . فالوجود المفارق المطلق هو القيمة المطلقة أيضاً ، التى يقاس إليها كل ما دونها . ولا يقاس المطلق بشىء ، لأنه المفارق بالاطلاق ، ولا تقييم له بالتالى ، وهو أصل كل تقييم ومصدر كل قيمة . هو المنتهى ، وليس كمثله شىء . « ذات » هو ، ولكن لا كسائر الذوات ، كلية كانت أو جزئية . حيث كل موجود موضوعى فهو ذات .

فالقيمة القصوى لانسانية الانسان إذن مستمدة من الاتجاه التعبيرى إلى الوجود المطلق، بكل ما يستطيعه من وعى وقصد .

ففي هذا الاتجاه الواعى منتهى فهمه ، ومنتهى غبطته ، ومنتهى قيمة إنسانيته ، والمخرج الوحيد له من مأزق وجوده الطبيعى .

وكل قيمة دون هذا تهبط بصاحبها إنسانياً .

والمرء حيث يضع نفسه .

وامرءاً وما اختار .....

هـذه الفلسفة

إشارة إلى هذا « التعبير » الشامل المتفاوت المستويات عن معنى الوجود المطلق المفارق ، وإلى أن التعبير الواعى عنه هو لباب وقوام إنسانية الإنســـان ، أطلقت على رؤيتى الفلسفية هــذه اسم « الفلسفة التعبيرية » أو « المذهب التعبيرى فى الفلسفة » .

وقد نشرت من قبل صياغة أخرى لهـا ـ من زاوية مختلفة ـ فى كتاب صدر سنة ١٩٧٢ ـ فى سلسلة الإلهيات ـ بعنوان « الله والإنسان والقيمة » ـ وناشره هو مكتبة « عالم الكتب » .

. . . . .

وسلاماً أيها القارىء . . .

سبتمبر سنة ١٩٧٥

نظمى لوقا

أعمال فلسفية أخرى

للمؤلف

رقم الإيداع بدار الكتب ١٠١ ٥





دار غريب للطبـاعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلي)
تليفون : ٢٢٠٧٩